AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO
Secretario: JUAN COMAS

Vol. XII | MEXICO, D. F., ENERO, 1952 | NUM. 1

SUMARIO

EDITORIAL:

ARTICULOS:

NOTA BIBLIOGRAFICA:

Colaborador Técnico: LAURO J. ZAVALA
Maderas de Alberto Beltrán.

COLABORADORES

Luis A. León, ecuatoriano. Doctor en Medicina. Es autor de investigaciones entre los indios de Otavalo y de las siguientes publicaciones: *La herencia y el porvenir del mestizaje*, *El mal del pinto en el Ecuador*, y *Morbilidad de los escolares en el Ecuador*. En 1947 *América Indígena* publicó su estudio "Paidometría indígena".

J. Alden Mason, norteamericano. Doctor en Filosofía del University Museum of Philadelphia. Ha realizado investigaciones lingüísticas, etnográficas y folklóricas entre indios de Canadá, Colombia, Brasil, Guatemala, México, Puerto Rico y otros lugares. Es autor destacado de diferentes trabajos de su especialidad.

Angel Rubio, panameño. Geógrafo e Historiador. Catedrático de la Universidad de Panamá donde explica —entre otros— un curso de etnografía. Autor de numerosos trabajos de sus disciplinas, el más reciente de los cuales es *Monumentos históricos y arqueológicos de Panamá*, que apareció como el Nº 1 de la Serie que edita el Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Ricardo Rojas, argentino. Ex-Rector de la Universidad de Buenos Aires. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. Escritor, novelista y autor teatral. Se ha preocupado por las cuestiones autóctonas, especialmente de su país. En 1942 formó parte de la Sub-Comisión "Problema Indígena" con motivo de la Exposición Permanente de la Patagonia. Ha sido colaborador de esta Revista en años anteriores.

Vladimiro Bermejo, peruano. Doctor en Historia, Filosofía y Letras. Profesor y Bibliotecario de la Universidad de Arequipa. Es autor de estudios sobre los Indios Aymara y de diversos trabajos de folklore. Entre sus trabajos indigenistas se destaca la *Condición jurídica del indio peruano*.

EDITORIAL

LA LEY Y LA REALIDAD SOCIAL

En países como los de América Latina las leyes vigentes son generalmente unilaterales, no satisfacen las funciones integrales que debieran corresponderles, lo cual es debido a que sus poblaciones son histórica, cultural, psicológica y lingüísticamente heterogéneas. Con contadas excepciones se legisló por y para los elementos sociales de procedencia europea, con exclusión de los de origen autóctono cuyas verdaderas características fueron desdeñadas y en buena parte aun se insiste en ignorarlas, no obstante que en algunos de estos países constituyen mayoría demográfica. Como, en general, los jueces que interpretan esas leyes también desconocen dichas características, resulta que con frecuencia los indígenas son indebidamente perjudicados en los procesos judiciales.

Los comentarios anteriores se originaron en la sabia y humanitaria interpretación recientemente hecha por la Suprema Corte de Justicia de México, sobre un acontecimiento dramático en extremo, del cual fueron protagonistas indios monolingües de Tenejapa, Estado de Chiapas, quienes hicieron sangrienta justicia conforme se la dictaron su mentalidad y su cultura, características que son en gran parte confusas supervivencias de origen precolombino y colonial. El caso es que, por diversas circunstancias, los habitantes de ese remoto poblado fueron convenciéndose gradualmente de que los reconocidos brujos o hechiceros, Diego Jiménez Chiquín y familiares, eran los autores de mil calamidades que aquejaban al vecindario: defunciones, enfermedades, pérdida de cosechas, etc.

Adversos informes sobre los aludidos hechiceros que presentó el Regidor de Policía, Mariano Guacash, a las autoridades municipales y al pueblo mismo, hicieron desbordar unánime temor y exasperación, por lo que hombres, mujeres y niños se amotinaron en solicitud de justicia para contrarrestar el inminente peligro que amenazaba a sus vidas e intereses. Los ancianos ediles indios, luciendo el atavío de ocasiones solemnes en que alternan prendas y objetos de antes y después de la Conquista, como varas de mando, sarapes y sombreros de típica factura, medallas religiosas, cruces, amuletos paganos, etc., resolvieron que en pro del bien público la familia Jiménez Chiquín fuera ajusticiada. La ejecución de la sentencia fué dictada en lengua indígena y se encomendó al regidor arriba citado; quien, auxiliado por su hijo Pedro, joven de 16 años, oró fervorosamente y tomando por sorpresa a los Jiménez Chiquín les dio muerte y quemó su casa, acción que los habitantes del pueblo consideraron heroica.

Las autoridades judiciales de San Cristóbal tomaron cartas en este

asunto y condenaron a los criminales a la pena máxima que señalan las leyes para el homicidio calificado. Pero como éstos no quedaran conformes, sus defensores acudieron a diversas instancias las cuales culminaron con el amparo ante la Suprema Corte, teniendo en cuenta deficiencias en que había incurrido el fallo de primera instancia, pues no se tomó en cuenta que el menor de edad, Pedro, debió ser juzgado por un tribunal de menores, ni tampoco la cultura de anticuado tipo precolombino de su padre y de los habitantes del pueblo, que tanto difiere de la moderna de tipo europeo que originó las leyes unilaterales conforme a las que fueron condenados los Jiménez Chiquín.

Aplaudimos ese fallo que revela no sólo el conocimiento jurídico de los cultos y ecuánimes magistrados que lo dictaron, sino también el de carácter etnológico que tan útil hubiera sido para que el juez de primera instancia pudiera aprovechar con conocimiento de causa los recursos que concede el arbitrio judicial.

Como defensores de criminales salvajes nos tildarán quizá ciertos espíritus estrechos y mal informados, pero a ello replicamos que hasta hace dos siglos, y aun menos, la condena y el sacrificio de hechiceros y brujos era práctica no sólo tolerada, sino admitida legalmente en los países que se consideraban más avanzados, como Francia, Inglaterra, los Estados Unidos, etc. Ahora bien, los indios de Tenejapa están en una etapa de evolución cuyo retraso es no sólo de esos 200 años, sino que en muchos aspectos es de cuatro o más centurias, por lo que resulta ilógico e insensato que se les apliquen leyes formuladas para quienes viven en la más moderna etapa de evolución.

El crimen de Tenejapa debe ser sancionado, esto es indiscutible; pero hay que tener en cuenta que sus autores —que en realidad fueron todos los habitantes del poblado— obraron movidos por causas que ellos creían de legítima defensa dado que su anacrónico modo de pensar achacaba a malas artes de los hechiceros las desventuras que pesaban sobre ellos.

¿Cómo evitar la repetición de tan sensibles acontecimientos? Incorporando al indio, dicen unos; educándolo, agregan otros; modernizándolo todos los días, claman los de más allá. Por nuestra parte creemos que, según demuestra la experiencia, ninguna de esas medidas alcanzará éxito si previamente no se conoce de modo integral la personalidad del indio; es decir, el conjunto de ideas y conceptos que lo ligan con el medio ecológico en que se desarrolla y rigen, unas veces de modo deficiente y otras atinado, sus necesidades y aspiraciones tanto concretas como abstractas. Entonces ya podremos encauzar su vida, no con imposiciones exóticas y contraproducentes que no comprende y por lo tanto rechaza, sino armonizando a base de dicho conocimiento lo que él desea, con lo que podemos suministrarle.

EDITORIAL

THE LAW AND SOCIAL REALITY

In certain countries, such as those of Latin America, the laws in force generally unilateral, do not fulfill the social necessities of the population, historically, culturally, psychologically and linguistically heterogeneous. With few exceptions legislation is enacted by and for social elements of European origin. The characteristics of the autochthonous groups are in large part ignored and disdained, despite the fact that in some of these countries these groups form the demographic majority. Because of this lack of recognition, the Indians are frequently injured illegally in their judicial processes.

These remarks are prompted by the wise and humanitarian interpretation recently made by the Mexican Supreme Court in an extremely dramatic case involving monolingual Indians from Tenejapa, in the State of Chiapas. The Indians of this village took the law into their own hands and meted a bloody justice. Their judgment was made in accordance with their cultural mores, comprised in great part of confused survivals of precolumbian and colonial origin.

A resume of the case is this: the inhabitants of Tenejapa became convinced that the multiple calamities of the village, deaths, illness, crop losses, etc., were due to the witchcraft and spells of Diego Jiménez Chiquín and family. For some time the members of this family were reputed to be sorcerers and witches, and when adverse reports about them were made to the municipal authorities and the members of the village by Mariano Guacash, police *regidor*, the fear and terror came to a head. Men, women and children in Tenejapa rioted and demanded something be done to check the imminent danger which menaced their lives and interests.

The ancient Indian magistrates of the village, wearing the costumes used only on solemn occasions, many items of which survive from pre-Conquest times, met and resolved that in the public welfare the Jiménez Chiquín family must be put to death. Execution of the sentence, dictated in the Indian tongue, was entrusted to Mariano Guacash, the above mentioned police *regidor*. Guacash and his sixteen-year old son Pedro, fervently praying, surprised the Jiménez Chiquín family, assassinated them and then burnt the house. The villagers considered this an heroic action.

When the case came to trial in San Cristóbal, the criminals were

given the maximum legal penalty for qualified homicide. The defense appealed the case to the Supreme Court, and after various efforts a stay of judgment was issued based on the neglect of the primary court to take various factors into consideration. For example, this court did not recognize the fact that Pedro, a minor, should have been tried by a juvenile court; nor take into account the precolumbian cultural level of his father, Mariano Guacash, and of the village inhabitants. This culture, far removed from the modern european, gave birth to the unilateral laws by which the Jiménez Chiquín family were judged.

We commend this judgment which reveals, not only the judicial knowledge and equanimity of the magistrates who dictated it, but also a knowledge of the ethnological characters involved. If the judge in the court of primary claims had recognized these characteristics when the case was first tried, the original sentence would have been different.

We may perhaps be censured by certain narrow and ill-informed persons as defenders of savage criminals. To this we reply, that as late as the eighteenth century and perhaps after, the sacrifice of sorcerers and witches was a practice not only tolerated, but legally admitted in countries considered most advanced, such as France, England, the United States, etc. The evolutionary stage of the Tenejapa Indians dates back not two but in many aspects, four or more centuries. It is illogical and meaningless therefore, to judge them by laws formulated in this modern age.

Certainly the Tenejapa crime must be punished, but in the judgment various factors must be considered. The primary factor is that the authors of the crime, actually all the inhabitants of the village, sincerely believed they were acting in their legitimate defense. This belief was based on their anachronistic method of reasoning, but for them it was valid.

How can a repetition of such grievous events be prevented? Some say by incorporating the Indian; others, by educating him, and others somewhat remove recommend constant and daily modernization. We believe however these methods will be unsuccessful without previous knowledge of the Indian personality; the totality of ideas and conceptions which anchor them to their ecological environment, and in which develop and exist their necessities and aspirations both concrete and abstract. It will then be possible to guide them, not by exotic impositions which they do not understand or flatly reject, but by harmonizing the knowledge of what the Indian needs and wants and that which we can provide.

HISTORIA Y EXTINCIÓN DEL COCAÍSMO EN EL ECUADOR. SUS RESULTADOS

Por Luis A. León
(Ecuador)

Summary

Coca chewing in the Andean zone of South America has been the concern of numerous scientists. Results of an investigation of its effects is now being published by a United Nations Committee. All of these studies would be greatly helped by an examination of the situation in Ecuador.

In prehistoric times the area of the present Ecuador Republic was one of coca cultivation and consumption. This is proved by numerous archaeological remains which show human figures chewing coca. This habit extended and intensified during the Inca period in Ecuador, with the gradual elimination of the original restrictions. Historic evidence of this fact is encountered in the testimony of the early chroniclers of the Conquest and in later documents.

Coca chewing became even more intensified during the early years of the colonial government. The encomenderos increased its production because of the great demand by the Indians, and the habit soon extended to the European population, even infiltrating the convents to the alarm of the Inquisitor Don Juan de Mañozca.

During the succeding centuries the Spanish legislators, deeply perturbed by this situation, assumed a repressive attitude. Lands dedicated to coca cultivation were changed over to other agricultural products. By the eighteenth century the plant had become almost extinct, and years later was an object of curiosity in Ecuador.

How explain the disappearance of so deeply-rooted a habit in a central zone, located identically with others in which this habit persists?

The pernicious effects of coca chewing are studied and the author arrives at the conclusion that elimination of this habit has greatly improved the Indian of Ecuador, both physically and mentally, when compared with other autochtonous groups still addicted to the habit.

Introducción

En la Sección Biológica del II Congreso Indigenista Interamericano reunido en el Cuzco en 1949, se presentaron muy valiosos trabajos sobre el problema del cocaísmo, figurando entre ellos: *Investigación del Cocaísmo*, del Dr. Manuel Abastos; *La Coca, Problema de Prevención Social*, del Dr. Carlos A. Ricketts; *Alcoholismo y Cocaísmo*, del Dr. Alex. Franco Hynojoza; *Plan para la Descocainización progresiva de la Población Indígena en el Perú*, del Dr. M. Gallo Z., y la ponencia del Concejo Municipal de Cajabamba sobre *Prohibición absoluta del Consumo Humano de la Coca, Chicha, Aguardiente y el Alcohol.* De

la lectura y discusión de estos interesantes trabajos tuve que ratificar una vez más estos conceptos que había tenido anteriormente: 1º Que el problema del cocaísmo en el Perú y Bolivia era de grandes magnitudes, tanto en el aspecto médico como en el social; 2º Que en cuanto a los efectos de la coca, había dos corrientes: una que condenaba el cocaísmo y planteaba las medidas para su extinción, y otra que consideraba inofensivo y aun útil dicho consumo, mientras científicamente no se prueba lo contrario. Con el propósito de evitar acaloradas y quizá estériles discusiones y poder fundamentar la campaña sobre bases científicas establecidas por un organismo internacional, la sección propuso:

"RECOMENDAR a los países en que existe el problema de la coca, nombren inmediatamente Comisiones que junto con la Comisión de las Naciones Unidas formen un Comité permanente para el estudio integral del problema; Comité que debe ser constituído lo más pronto posible. Una vez que el Comité llegue a conclusiones, se efectuará una reunión extraordinaria de los países afectados por este problema y se tomarán de inmediato las medidas que se recomiende." Esta resolución fué aprobada por el II Congreso Indigenista en su Acta Final.[1]

La posición del Ecuador frente a este delicado problema, como se puso de manifiesto en dicho Congreso, era de gran importancia desde dos puntos de vista: 1º Que habiendo sido lo que ahora se llama Ecuador, una de las regiones del Incario y de los primeros tiempos de la Colonia, en donde se cultivaba y consumía la coca en gran escala, el cocaísmo ha llegado a extinguirse casi totalmente en el país, y 2º Que el Ecuador podría servir de ejemplo y centro de las investigaciones sobre la forma como en él se ha eliminado el coqueo y los resultados biológicos y sociales de la desaparición de esta costumbre en grupos étnicos semejantes a los que se resisten a abandonarla.

La Comisión de la ONU, creada a solicitud de los gobiernos del Perú y Bolivia para el estudio de los efectos del coqueo, después de llevar a cabo su cometido en los dos países interesados, ha dado ya a conocer sus resultados en un Informe especial, los que supongo, servirán de pauta para la campaña que tarde o temprano se emprenderá en dichos países.

Los numerosos grupos indígenas del Ecuador, que hace más de dos siglos han abandonado la costumbre de masticar coca, podrían haber sido motivo de un análisis detenido por parte de esta Comisión, con el objeto de realizar estudios comparativos de los efectos del coqueo.

[1] *Acta Final del Segundo Congreso Indigenista Interamericano.* Instituto Indigenista Interamericano. México, D. F., 1949. p. 9.
Anales del II Congreso Indigenista Interamericano. Cuzco, 1949. p. 85.

I

La historia del cocaísmo en el Perú ha sido ampliamente tratada por varios investigadores, destacándose entre ellos los doctores W. Godden Mortimer,[2] Ramón Pardal,[3] A. Bühler,[4] Carlos Gutiérrez Noriega.[5] Este último facultativo, que acaba de fallecer trágicamente en Italia, en las investigaciones sobre los efectos nocivos de la coca llegó a ser una autoridad, y en la lucha contra este mal social, el más ferviente propulsor de la campaña y un científico convencido. Acerca de la cocamanía en Bolivia nos han hablado Emilio Fernández, Gregorio Mendoza C., Nicanor Fernández y otros más. En el Ecuador muy poco se ha dicho sobre el pasado de esta costumbre inveterada de nuestros primitivos pobladores.

1.—Cocaísmo pre-incaico.—Evidencia arqueológica

La arqueología médica y las obras de los cronistas nos dan a conocer que en épocas precolombinas el uso de la coca estuvo extendido en casi todo el país; nuestras colecciones arqueológicas son muy ricas en piezas de cerámica antropomorfa que representan a los coqueros llevando uno o dos bolos de coca en la boca, que se manifiestan exteriormente por la presencia de prominencias globulosas en uno o en ambos carrillos. En lo que toca a la arqueología del Litoral ecuatoriano es también abundante en esta clase de piezas; las obras del Dr. Marshal Saville[6] contienen interesantes ilustraciones de ejemplares de cerámica procedentes de las provincias de Esmeraldas y Manabí. Para quienes hemos visitado la Tola, la Tolita y otros lugares del norte de Esmeraldas, no es raro haber conseguido hermosas piezas de cerámica iguales o semejantes a la de la Fig. 1, que representa un coquero con dos bolos en la boca.

[2] W. Godden Mortimer: *Peru History of Coca. The Divine Plant of the Incas.* New York, 1901. pp. 148–183.

[3] Ramón Pardal: *Medicina aborigen americana.* Buenos Aires, 1937. pp. 285–298.

[4] A. Bühler: "Datos de investigación acerca del uso de la coca", *Actas Ciba.* 1946. Nº 4, pp. 107–114.

[5] C. Gutiérrez Noriega: "Datos históricos sobre la habituación de la coca en el Perú". *Revista de Medicina Experimental.* Lima, 1944. Nº 3, p. 341.

—— y Vicente Zapata Ortiz: *Estudios sobre la coca y la cocaína en el Perú.* Lima, 1947. pp. 17–28.

[6] Marshall H. Saville: "Archaeological Researches on the Coast of Esmeraldas". *Verhankunden des 16 Internationalen Amerikanisten.* 1908. pp. 331 y ss.

—— : *Contribution to South American Ethnology. The Antiquities of Manabí.* New York, 1910. T. II, pp. 183–253.

La arqueología de la Sierra no es menos rica en esta clase de objetos: el naturalista Enrique Festa [7] ha ilustrado su obra de viaje con la fotografía (Fig. 2) de un coquero llevando un solo bolo en la boca y en actitud de excitación sexual: es un ídolo en cuclillas, cogiendo con sus manos el órgano viril; desde entonces, la propiedad afrodisíaca de la planta es puesta de manifiesto. Una ilustración idéntica nos ofrece el Sr. Carlos E. Grijalva en su *Prehistoria de Imbabura y Carchi*,[8] quien



Fig. 1.



Fig. 2.

indica que este objeto corresponde a la época de oro de El Ángel, por sus decorados, a un tiempo anterior al de los Incas. La Fig. 3 representa una imagen exactamente igual a las anteriores, cuyo original ha sido encontrado en San Gabriel (Prov. del Carchi) por el Dr. Fernando López G. El Sr. Jacinto Jijón y Caamaño ha ilustrado también una de sus importantes obras con varias fotografías tomadas de piezas de cerámica antropomorfas y de máscaras obtenidas en excavaciones realizadas en las provincias de Imbabura y Pichincha; tales piezas son reproducción de "coqueros". Al referirse a una de ellas dice que lleva "una

[7] E. Festa: *Nel Darien e nell'Ecuador. Diario di viaggio di un naturalista.* Torino (Italia), 1909. p. 300.

[8] Carlos E. Grijalva: *La expedición de Max Uhle a Cuasmal o sea la protohistoria de Imbabura y Carchi.* Quito, 1937. p. 182.

protuberancia, quizá un bocado de coca, ya que el uso de esta planta en el Ecuador precolombino no puede ponerse en duda”.[9]

2.—Cocaísmo en el Incario Ecuatoriano

El Dr. Gualberto Arcos, en el capítulo “Conocimientos Botánicos de nuestros Aborígenes” de su valiosa obra,[10] nos relata que el “masticar las hojas de coca con la *llipta* era ritual en algunas tribus. No se arrojaban al suelo las substancias vegetales ya masticadas ni los deshechos, sino que se recogían para ofrecerlos a la *huaca* o *apachita* que primero encontraban.”



Fig. 3.

“También solían ofrecer coca al Sol y a las *huacas,* poniéndose un poco en las manos y soplando al aire”. Nos informa también que “Los indios cultivaban esta planta a costa de infinitos trabajos, en las partes más cálidas y en las quebradas ardorosas y profundas de los Andes, donde se obtenía la mejor calidad, causando entre sus cultivadores llamados *cocacamayos* muchas enfermedades y mortandad.” ¿Fué el cocaísmo un vicio autóctono de los primeros pobladores del Ecuador? Parece que sí, ya que las piezas encontradas en el Carchi, según el señor Grijalva, corresponden a un tiempo anterior al de los Incas, a quienes aquéllos les dieron el nombre de Quillasingas o nariz de luna. La Provincia de Esmeraldas, donde se ha encontrado otra de las piezas, no alcanzó a caer en poder de los Incas. Su arqueología acusa ligera influencia de la cultura de Tiahuanaco, con huellas más profundas de la Chibcha, de procedencia norteña.

Mortimer da como país originario del cocaísmo el gran imperio de los Incas, de donde, después de la conquista incásica, se extendió, probablemente, a los pueblos que al andar de los años vinieron a consti-

[9] J. Jijón Caamaño: *Contribución al conocimiento de los aborígenes de la Provincia de Imbabura en la República del Ecuador.* Madrid, 1914. p. 88.

[10] Gualberto Arcos: *La evolución de la medicina en el Ecuador.* Quito, 1933. pp. 84–85.

tuir la Gran Colombia. Este sabio norteamericano señala el siguiente camino que hacia el norte pudo seguir el cocaísmo: El reino de Quito una vez conquistado por Tupac Inca Yupangui entró a formar parte del gran imperio de los Incas; a la muerte de este monarca le sucedió en el reinado Huainacápac, quien a su vez dejó a su hijo Atahualpa como dueño y señor del Reino de Quito, el cual vino a rivalizar con el Perú en riquezas y civilización; a continuación el Dr. Mortimer expresa: "Por tanto parece bastante probable que así como se extendieron hacia el norte los intereses del gobierno, las costumbres de los pueblos bajos de los Andes tuvieron que seguir y propagarse entre la gente, en donde las condiciones similares destinadas a recibir cualquier influencia beneficiosa pudieron hacer provenir el uso de la coca. Los viajes desde Quito hacia el norte, facilitados por la navegación en canoa en los ríos Cauca y Magdalena, rápidamente hubieron de propagar las costumbres del pueblo." [11]

3.—Cocaísmo en la conquista y época inmediatamente subsiguiente

En la época del descubrimiento y de la conquista españolas, el uso de la coca por parte de nuestros aborígenes se encontró bastante extendido. Según nos refiere Mártir de Anglería en sus *Décadas*, Fray Tomás Ortiz, que en 1499 acompañó a Alonso Niño y a Luis Guerra en la expedición por tierras de Venezuela, descubrió el uso de la coca, llamada por allí *hayo*, entre los primitivos pobladores, particular del que ese mismo año el religioso enteró a sus superiores, por correspondencia.[12] En 1514 Fray Bartolomé de las Casas también llegó a informar sobre el uso de la coca en los siguientes términos: "Desde que llegan los muchachos a diez o doce años traen todo el día, sino es cuando beben o comen, en la boca dos bocados del tamaño de una nuez de las hojas de un árbol que llaman *hay*, como de arrayán, uno en el uno y otro en el otro carrillo, las cuales, cierto, son las hojas que en el Perú llaman coca, que en tanto precio según es notorio las estiman. Estas hojas les fortifican los dientes y muelas de tal manera que nunca en toda su vida se les pudren ni sienten dolor en ellas, pero páranles la dentadura como una azabaja negra." [13] Nos habla, además, acerca del cultivo de la planta y de la preparación de las hojas para el consumo. Estos relatos, como hemos indicado, se refieren al uso de la coca

[11] W. Godden Mortimer: *Ob. cit.*, p. 164.

[12] Pedro Mártir de Anglería: *Décadas del Nuevo Mundo.* Edit. Bajel. Buenos Aires, 1944.

[13] Fray Bartolomé de las Casas: *Historia de las Indias.* Madrid, 1927. Cap. CCXLIV.

en Venezuela; en cuanto a Colombia, existe una breve relación hecha por Antonio de Herrera, en sus *Décadas;* este Cronista Mayor de las Indias, que no conoció personalmente el Nuevo Mundo, al tratar de la vida, costumbres y religión de los indios del Nuevo Reino de Granada nos cuenta: "Tienen repartidos los Tiempos en Meses; i Años, mui al propósito: los diez días primeros del Mes comen una Ierva, que en la Costa de la Mar llaman Hayo, que los sustenta mucho, i hace purgar sus indisposiciones; i pasados los días del Hayo, tratan los otros diez días en sus Labranças, i Haciendas, i los otros diez los pasan en sus casas"...[14]

En cuanto al Perú, considerado como la cuna del cocaísmo, casi la mayor parte de los cronistas nos traen en sus obras valiosas informaciones sobre el cultivo, comercio y uso de esta planta: Pedro Cieza de León, que estuvo por el extinguido Imperio de los Incas en el año de 1547, al relatar las costumbres de los indios se expresa así: "En el Perú en todo él se usa esta coca en la boca, y desde la mañana hasta que van a dormir la traen sin echar de ella. Preguntando a algunos indios porque causa traen siempre ocupada la boca con aquella hierba (la cual no comen ni hacen más de traerla en los dientes) dicen que sienten poca hambre y que se hallan en gran vigor y fuerza. Creo yo que algo lo debe causar, aunque más me parece una costumbre aviciada y conveniente para semejante gente."[15] El Padre Joseph de Acosta, que vino al Perú en 1571, nos habla de la coca en la siguiente forma: "Es, pues, la coca tan preciada, una hoja verde pequeña que nace en unos arbolillos de obra de un estado de alto: críase en tierras calidísimas y muy húmedas: da este árbol cada cuatro meses esta hoja, que llaman allá tres mitas. Quiere mucho cuidado en cultivarse, porque es muy delicada, y mucho más en conservarse después de cogida. Métenla con mucho órden en unos cestos largos y angostos, y cargan los carneros de la tierra, que van con esta mercadería á manadas, con mil. dos mil y tres mil cestos. El ordinario es, traerse de los Andes, de valles, de calor insufrible, donde lo mas del año llueve; y no cuesta poco trabajo á los Indios, ni aun pocas vidas su beneficio, por ir de la sierra y temples fríos á cultivarla, y beneficiarla y traerla. Asi hubo grandes disputas y pareceres de Letrados y Sabios, sobre si arrancarían todas las chacaras de coca: en fin, han permanecido. Los Indios la precian sobre manera; y en tiempo de los Reyes Incas no era lícito á los plebeyos usar la coca sin licencia del Inca ó su Gobernador. El uso es traerla en la boca, y mascarla chupándola: no la tragan: dicen

[14] Antonio de Herrera: *Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano.* Madrid. Década VI, Lib. V, Cap. VI. p. 116.

[15] Pedro Cieza de León: *La Crónica del Perú.* Edit. Calpe. p. 165.

que les da gran esfuerzo, y es singular regalo para ellos. Muchos hombres graves lo tienen por superstición, y cosa de pura imaginación. Yo, por decir verdad, no me persuado que sea pura imaginación; antes entiendo, que en efecto obra fuerzas y aliento en los Indios, porque se ve en efecto que no se pueden atribuir á imaginación, como es con un puño de coca caminar doblando jornadas, sin comer á veces otra cosa, y otras semejantes obras. La salsa con que la comen, es bien conforme al manjar, porque ella yo la he probado, y sabe á zumaque, y los Indios la polvorean con ceniza de huesos quemados y molidos, ó con cal, segun otros dicen. A ellos les sabe bien, y dicen que les hace provecho, y dan su dinero de buena gana por ella, y con ella rescatan, como si fuera moneda, cuanto quieren. Todo podria bien pasar, si no fuese el beneficio y trato de ella con riesgo suyo y ocupación de tanta gente. Los Señores Incas usaban la coca por cosa real y regalada, y en sus sacrificios era la cosa que mas ofrecian, quemándola en honor de sus Idolos."[16]

Ninguno de los cronistas hace tantas alusiones a la coca como el Inca Garcilaso de la Vega, hasta tal punto que en sus *Comentarios Reales de los Incas* dedicó un capítulo entero al estudio de esta planta y del tabaco. Pues, dice: "No será razón dexar en olvido la yerva que los indios llaman *cuca* y los españoles *coca*, que ha sido y es la principal riqueza del Perú para los que la han manejado en tratos y contratos; antes será justo se haga larga mención della, según lo mucho que los indios la estiman, por las muchas y grandes virtudes que della conoscían antes y muchas más que después acá los españoles han experimentado en cosas medicinales." Este ilustre hijo del Cuzco, comienza su estudio transcribiendo algunos párrafos de un escrito del Padre Blas Valera, entre los que figura el siguiente: "Es tan agradable la cuca a los indios, que por ella posponen el oro y la plata y las piedras preciosas; plántanla con gran cuidado y deligencia y cógenla con mayor; porque cogen las hojas de por si, con la mano, y las secan al sol, y assi seca la comen los indios, pero no la tragan; solamente gustan del olor y passan el jugo. De cuanta utilidad y fuerça sea la cuca para los trabajadores, se colige de que los indios que la comen se muestran más fuertes y más dispuestos para el trabajo; y muchas vezes, contentos con ella, trabajan todo el día sin comer. La cuca preserva el cuerpo de muchas enfermedades, y nuestros médicos usan della hecha polvos, para atajar y aplacar la hinchazón y las llagas; para fortalecer los huesos quebrados; para sacar el frío del cuerpo o para impedirle que no entre; para sanar las llagas podridas, llenas de gusanos." El Inca hace

16 P. Joseph de Acosta: *Historia natural y moral de las Indias.* Madrid, 1894. T. I, pp. 330–331.

después una descripción de la planta y de los efectos beneficiosos de ella.[17]

Los siguientes datos se refieren categóricamente al cultivo, comercio y utilización de la coca en el Ecuador: En los Archivos de Indias existe una relación del pueblo de Pimampiro fechada en 1541, en la cual encontramos estos acápites: "Tienen estos indios de *Pimampiro* y parte de los *Chapi* sus sementeras de coca... Son estos indios de muy poco trabajo, por causa del rescate de la coca, porque están enseñados que los indios extranjeros que les vienen a comprar la coca les labren las dichas chácaras de *coca* para tenerlos gratos, porque no venden la dicha *coca* a otros indios y estos son como *feligreses* (parroquianos), que dicen."

"Son estos indios deste valle tenidos por ricos entre los demás naturales deste distrito, por caso del resgate de la *coca*, porque por ella les traen a su casas plata, oro, mantas, puercos, y carneros y todo lo necesario que han menester; por esta causa son estos indios muy malos labradores, y los que entre ellos no tienen *coca*, se alquilan por días y semanas para labrar las chácaras del con que se alquila; y por tener estas chácaras, son tenidos por ricos y les fían en tiendas veinte y treinta pesos y les pagan"... "Hay siempre a la contina en este pueblo de *Pimampiro* y en el Valle de dicho *Coangue* más de trescientos indios forasteros de *Otavalo* y *Carangue* y de *Latacunga* y *Sichos* y de otras tierras muy apartadas desta, que vienen por caso de la *coca* a contratar con estos. También hay aquí más de ducientos indios de *Los Pastos*, que vienen al mismo rescate. Hay ochenta indios *pastos* que son como naturales; estos son *camayos*, que dicen, que son como mayordomos de los dueños de las rozas de *coca*, y estánse con estos naturales, porque les dan tierras en que siembren; y así están ya como naturales." [18]

En la descripción que Fray Gerónimo de Aguilar hace en 1582, de las poblaciones de Cahuasquí y Quilca (Prov. de Imbabura) encontramos este dato: "Los indios de *Quilca* tienen mucha *coca* que cojen de tres a tres meses." [19]

El consumo de la coca también se extendía a los pueblos de San Francisco de Pacha y San Bartolomé de Arocxapa, que pertenecían al corregimiento de Cuenca, según reza la relación de Fray Domingo de los Ángeles, fechada en 1582, en la cual se da cuenta que sus habitan-

[17] Inca Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales de los Incas*. Buenos Aires, 1943. I Parte, T. II, Lib. VIII, Cap. XV, pp. 186–189.

[18] Anónimo: "Relación en suma de la doctrina e beneficio de Pimampiro y de las cosas notables que en ella hay, de la cual es beneficiado el P. Antonio Borja". *Relaciones Geográficas de las Indias*. Madrid, 1897. T. III, pp. 129–134.

[19] Fray Gerónimo de Aguilar: "Relación de los pueblos de Cahuasquí y Quilca". *Relaciones Geográficas de las Indias*. Madrid, 1897. T. III, p. 125.

tes, además de la lana, "compran la *coca*, la cual cuando caminan los más acostumbran a traerla en la boca entre el paladar y encías para mitigar sed y hambre".[20]

El cultivo de la coca no era sólo patrimonio de los pueblos de Imbabura, sino también de algunos otros situados en los valles del corregimiento de Cuenca, como podemos deducir de la relación que hizo el Padre Pedro Arias Dávila de la tierra y provincia y beneficio de la doctrina de *Pacaybamba* o *Leoquina;* pues, al hablar de los tributarios del Río Jubones, este religioso nos describe el curso de estos ríos en la siguiente forma: "se juntan y van por un gran valle tan caliente y enfermo, que no se puede habitar en él, y así no se cría cosa ninguna sino tunas, aunque en tiempo pasado tenían toda la tierra cultivada de chácaras de coca; hoy día no lo hay".[21] Por la etimología que el mismo Padre da a *Leoquina*, que en idioma cañares quiere decir "laguna de culebra; lo cual tomó origen y principio, porque tiene una laguna cerca de sí, entre otras muchas", se comprende que el valle en donde se cultivaba la coca, era el actual valle de *Yunguilla*.

En el Oriente ecuatoriano, en tiempo de la Conquista y de la Colonia parece que la coca se producía espontáneamente, por el nombre de "Coca" que se dieron a un pueblo de la Gobernación de Quijos y a un caudaloso río que nace en las faldas orientales del Cotopaxi; el pueblo "La Coca", hoy desaparecido, existió ya antes de 1650.

El célebre Inquisidor Juan de Mañozca cuando se encontraba en Quito, por los años de 1626 a 1627, pudo darse cuenta que el consumo de la coca se hacía en gran escala aun entre los frailes y dominicos; profundamente impresionado por este abuso que los religiosos hacían de las hojas de coca, se vio obligado escribir al Rey en esta forma: "Toman, Señor, en estas dos regiones. con gran disolución, la coca, yerba en que el demonio tiene librado lo más esencial de sus diabólicos embustes, la cual los embriaga y saca de juicio, de manera que enajenados totalmente dicen y hacen cosas indignas de cristianos, cuanto más de religiosos. Juzgo que si la Inquisición no mete la mano en esta infernal supertición, se ha de perder ésto." [22]

4.—Beneficios del cocaísmo en la primera época colonial

La idea sobre los efectos fortificantes de la coca llegó a influir aun en el pensamiento de nuestro ilustre historiador, el Padre Juan de

[20] Fray Domingo de los Ángeles: "San Francisco de Pacha y San Bartolomé de Arocxapa". *Relaciones Geográficas de las Indias.* Madrid, 1897. T. III, p. 165.

[21] P. Pedro Arias Dávila: "Pocaibamba o Leoquina". *Relaciones Geográficas de las Indias.* Madrid, 1897. T. III, p. 180.

[22] Federico González Suárez: *Historia General de la República del Ecuador.* Quito, 1891. T. IV, p. 165.

Velasco; este discípulo de Loyola, en 1789 escribió sobre las características y virtudes de la planta con estas palabras: "Coca arbusto pequeño, verde claro, con hojas algo parecidas a las del naranjo, de sólo cultivo. El sumo es el mayor corroborante y un alimento que parece increíble, porque sin otra providencia que estas hojas, hacen los indios viajes de semanas, hallándose cada día más robustos y vigorosos. Se hace de ella un gran comercio en casi todas partes." [23]

La coca fué efectivamente objeto de grandes transacciones comerciales: según el Dr. Gualberto Arcos "El comercio de este vegetal llegó en tiempos de la colonia a cifras fabulosas, pues, se exportaba —dice— ochocientos mil pesos anuales de este producto, cantidad enorme aún en nuestra época".[24]

Al fin de la Colonia, el comercio y el uso de la coca en el Ecuador, no sólo vino a menos, sino que llegó a extinguirse casi por completo; razón por la cual, en época de la República poco o nada se habla ya de ella; el problema y los efectos de la coca quedaron para comentarse, muy brevemente, en las obras de Historia, de Botánica y de Farmacología, subsistiendo en cuanto a sus efectos esa misma divergencia de opiniones que había surgido en épocas pretéritas. A fines del siglo XIX, el Ilustre Arzobispo González Suárez, al comentar el procedimiento del Inquisidor Mañozca, se declaró también partidario de la acción benéfica de la coca, al decir: "La virtud fortificante de esta planta era brujería para este Licenciado! Qué cosas no enseña la Historia!" [25]

El Dr. J. M. Troya, en la segunda edición de su *Vocabulario de Medicina Doméstica*, que publicó en 1906, al tratar de la coca, se limita a reproducir las palabras del Padre Juan de Velasco y luego a emitir este juicio: "Los estudios hechos más tarde han probado que el principio activo de la coca, que es la cocaína, es un poderoso anestésico de la mucosa del estómago y aun de otros órganos donde toca: en el día sirve para calmar el dolor." [26]

5.—Desaparición del cocaísmo en el Ecuador

En 1911, el eminente botánico ecuatoriano Dr. Luis Cordero, duda ya sobre la existencia de la coca en el Ecuador, por el tenor de sus palabras: "*Erithroxilon coca:* Algunos propietarios de la región de Sanaguín, al occidente de esta provincia de Azuay, aseguran que la

[23] Juan de Velasco: *Historia del Reyno de Quito en la América Meridional.* Quito, 1789. T. I, p. 31.

[24] Gualberto Arcos: *Ob. cit.*, p. 85.

[25] Federico González Suárez: *Ob. cit.* T. IV, p. 165.

[26] J. M. Troya: *Vocabulario doméstico.* Friburgo de Brisgovia, 1906. 2ª Edic. p. 267.

utilísima planta llamada *coca*, se produce en esa región; mas no nos consta que así sea, y talvez las personas que lo afirman tomen por verdadera coca algunas plantas congéneres suyas, de las cuales cuenta De Candolle más de 20, en su mayor parte americanas. Sea como fuere, bien pudiera cultivarse la especie legítima tan apreciada por los indios del Perú y Bolivia, como masticatoria y tan útil actualmente en medicina por el principio anestésico llamado cocaína. que de sus hojas se extrae. Sabido es en cuanto a lo primero, que dichos indios hacen largas jornadas, sin alimento alguno, con sólo masticar dos o tres veces al día algunas hojas secas de esta notable planta, sazonándolas en la boca, con polvo de cal, que al efecto llevan. Dicen que esta masticación les causa cierto narcotismo plácido. comparable al que produce el opio, aunque no tan grave ni nocivo. Sin embargo, dice Lindley *(The Treasury of Botany*, Art. Coca) que quienes se habitúan mucho a tal masticación rara vez llegan a viejos." [27]

El Dr. Marco T. Varea, en su *Botánica Médica*, al hablar de esta planta nos dice: "*Erithroxylon coca:* Es la coca que vegeta en nuestro territorio oriental, siendo la misma que se halla en las regiones cálidas del Perú y Bolivia y en el Brasil. Es notable el beneficio que presta a algunas comarcas en donde sus habitantes la usan para largos viajes, pues, les permite permanecer un tiempo muy largo, sin tomar alimento, bastándoles masticar algunas hojas de coca, que las mezclan con una ceniza que ellos preparan del mismo vegetal o con el *Cecropia peltata*, llamada en la región amazónica *ambauba*, y entre nosotros *guarumo*." [28]

El Prof. Jorge Bejarano en su interesante trabajo sobre "El Cocaísmo en Colombia",[29] ha señalado "que el hábito de masticar la coca es secular entre los aborígenes de algunos países de América del Sur; que el vicio ha sido sobre todo muy acentuado entre los indígenas de Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia". Está bien que en lo que respecta al Ecuador el distinguido higienista haya hablado en pretérito. Esta aseveración del Prof. Bejarano, llevó al Dr. V. Gabriel Garcés a rectificar dicho concepto, indicando que "El indio ecuatoriano no utiliza la coca y acaso ni la conoce en la actualidad, o quizás la conoce y usa

[27] Luis Cordero: *Enumeración botánica de las principales plantas, así útiles como nocivas, indígenas o aclimatadas, que se dan en la Provincia de Azuay y de Cañar de la República del Ecuador*. Cuenca (Ecuador), 1911. pp. 32–33.

[28] Marco T. Varea: *Botánica médica nacional*. Latacunga (Ecuador), 1922. p. 90.

[29] Jorge Bejarano: "El cocaísmo en Colombia". *América Indígena*. México, 1945. Vol. V, pp. 11–20.

—— : (Otro trabajo aparecido en el) *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana*. Washington, 1945. Nº 4, pp. 303–310.

en forma absolutamente excepcional y mínima." [30] La explicación psicoanalítica y sociológica que da el Dr. Garcés del uso de la coca reviste novedad e importancia.

En 1946, el Dr. Bühler, en una bien documentada monografía, después de indicar que el empleo de esta planta actualmente se halla extendido especialmente entre los Quechuas y Aymaras en Perú, Bolivia, en las regiones limítrofes de Chile y la Argentina y de que sobrepasando estos límites, se ha extendido hasta los cercanos valles del Amazonas, afirma categóricamente: "En el Norte del Perú y sobre todo en el Ecuador, la coca casi ha desaparecido actualmente, pero en tiempos anteriores era muy conocida." [31]

Hace cinco años sostuve también [32] que el cocaísmo había llegado casi a extinguirse en el Ecuador. El millón de indios que aproximadamente integran las numerosas parcialidades del altiplano ecuatoriano han abandonado radicalmente la costumbre de masticar las hojas de coca; los "Cayapas" y los "Colorados" que viven en las selvas del occidente, quizá la usen esporádicamente. Los indios de nuestra región amazónica, y especialmente los Yumbos y Jívaros parece que en sus viajes recurren todavía al coqueo, moderadamente y a ocultas del blanco; pues durante mis giras por la Provincia Napo-Pastaza, no me ha sido posible observar el uso de la coca en los indios que viajaban con nosotros; lo que sí he visto en estos viajes es que consumen grandes cantidades de "mashato" o "masato", elaborado a base de yuca, bebida a la cual le dan valor fortificante. Los exploradores y científicos que han viajado por nuestro Oriente, nada dicen en sus obras sobre el coqueo por parte de los nativos del Oriente ecuatoriano.

Las boticas del país se proveen de hojas de coca para fines médicos, en los países vecinos; en muy escasa cantidad las adquieren también en la parroquia Maldonado (Provincia Carchi) y regiones cercanas al Curaray (Provincia de Napo-Pastaza), en donde se cultiva la planta en mínima escala.

Por consiguiente, puedo ratificar que el coqueo prácticamente no existe en el Ecuador: esta costumbre del aborigen sudamericano ha quedado sólo para la historia; el Ecuador se encuentra, pues, libre de uno de los problemas sociales que más afligen al Perú y Bolivia.

[30] V. Gabriel Garcés: "El indio ecuatoriano y la coca". *América Indígena*. México, 1945. Vol. V, pp. 287–293.

[31] A. Bühler: "La coca entre los indios de la América del Sur". *Actas Ciba*. 1946. Nº 4, pp. 91–106.

[32] Luis A. León: "Breves consideraciones sobre la patología del indio en el Ecuador". *Cuestiones Indígenas*. Quito, 1946. p. 259.

II

6.—Causas de la desaparición del cocaísmo. Legislación y Política Colonial

¿Qué factores han determinado la desaparición del cocaísmo en nuestro país? Carecemos de suficientes fuentes de información para poder señalar las medidas más eficaces que han conducido a la eliminación total de este vicio. Sin embargo, nos esforzaremos en descubrir dichas medidas a través de la historia.

En cierta época del Incario el empleo de la coca estaba totalmente prohibido para la gente del pueblo; como planta mística, estuvo reservada sólo para uso del Inca y para las solemnidades del culto religioso; después se facultó su empleo al "shaman", como acto previo al tratamiento de los enfermos; únicamente en la decadencia y postrimerías del Imperio el uso de la coca se extendió a los súbditos y a la gente del pueblo, y es así como los conquistadores encontraron a nuestros aborígenes entregados a las prácticas cotidianas de este vicio. Fray Tomás Ortiz, Fernández de Oviedo, Pedro Cieza de León, Fray Bartolomé de las Casas, Vicente Valverde y muchos otros cronistas del tiempo de la Conquista nos hablan en sus obras del vicio del coqueo entre los indios. El alto precio y la inusitada demanda que entre los indios había alcanzado esta planta, no tardó en despertar la codicia entre los conquistadores, lo cual dio por resultado la explotación del indio por parte de los colonos, para el cultivo, cosecha de la planta y para su especulación. El gran incremento que el cocaísmo iba tomando en los pueblos conquistados y la explotación que en este aspecto hacían del indio los chapetones, llegó a preocupar a las autoridades civiles y religiosas del Virreinato del Perú, y es así como el Concilio de Lima de 1567 a 1569 declaró que el hábito de la coca era "cosa inútil, perniciosa, que conduce a la superstición por ser talismán del diablo".

Estos dos graves problemas, el del fomento del cocaísmo y de la explotación del indio para el cultivo, cosecha y comercio de la planta, llegaron a ser conocidos por los reyes de España, quienes se vieron obligados a expedir leyes, con objeto de restringir el cultivo y el uso de la coca y de garantizar la salud del indio. Por cuanto en estas leyes se establecen las primeras medidas con las que se restringió el abuso de la coca, creo necesario transcribirlas en sus partes más esenciales:

El 18 de octubre de 1569, el Rey Felipe II dictó esta primera ley: "Somos informados, que de la costumbre, que los indios del Perú tienen el uso de la coca, y su grangería, se siguen grandes inconvenientes, por ser mucha parte para sus idolatrías, ceremonias, y hechizerías, y fingen, que trayéndola en la boca les da fuerzas y vigor para el trabajo, que

según afirman los experimentados, es ilusión de el Demonio, y en su beneficio perecen infinidad de Indios, por ser cálida y enferma la parte donde se cría, e ir á ella de tierra fría, de que mueren muchos, y otros salen tan enfermos, y débiles, que no se pueden reparar. Y aunque nos fué suplicado, que la mandasemos prohibir, porque deseamos no quitar a los Indios este género de alivio para el trabajo, aunque solo consista en la imaginación. Ordenamos a los Virreyes, que provean como los Indios, que se emplean en el beneficio de la Coca, sean bien tratados, de forma que no resulte daño en su salud, y cesse todo inconveniente: y en cuanto al uso della para supersticiones, hechizerías, ceremonias y otros malos y depravados fines, encargamos a los Prelados Eclesiásticos, que estén con particular cuidado, y vigilancia de no permitir en esta materia, ni aún el menor escrúpulo, interponiendo su autoridad, y jurisdicción: y á los Curas, y Doctrinarios, que lo procuren saber, y averiguar, y den cuenta a sus superiores."

El 11 de junio de 1573, el Rey Felipe II expidió estas Ordenanzas de la Coca: "El trato de la Coca, que se cría, y beneficia en las Provincias de el Perú, es uno de los mayores, y que más las enriquecen, por la mucha plata, que por su causa se saca de las minas. Y habiendo entendido cuanto conviene remediar algunos desórdenes, que intervienen en su cría, cultura, beneficio, tratamiento, y servicio de los Indios. Nos ha parecido ordenar y mandar lo siguiente:

"Que ninguna persona pueda tener chacra de más que quinientos cestos de cosecha de Coca en cada mita, ni criar coca de más quimes de las que á vista de nuestras Justicias, donde se criare fuere bastante para reparar, y sustentar esta cantidad, pero de quinientos pesos, que aplicamos mitad a nuestra Cámara: y la otra mitad se divida en dos partes, la una para el Hospital de los Indios, que entran en beneficio de la Coca: y la otra para el Juez, que lo sentenciare, y Denunciador, por iguales partes, excepto en las chacras de los Indios, diputadas para pagar su tassa y tributo: y la Coca de los Yanaconas, y Corpas, y la que se dé por paga á los Indios, que se alquilan para beneficiar, que siempre estará á su elección recibirla en especie, o dinero.

"Los que al tiempo de la publicación no tuvieren los quinientos cestos de mita, no pueden tener, ni tener más de la que ya tuvieren, ni la planten de nuevo, si no fuere con licencia del Virrey, la cual él no puede dar por más cantidad de los quinientos cestos, con la dicha pena, aplicados a nuestra Cámara, y Hospital de los Indios.

"Todos los dueños de chacras de Coca, demás de los Galpones, que tienen, en que moran los Indios Yanaconas, y Corpas, tengan sus Galpones grandes, con barbacoas altas, en que habiten, y duerman los Indios alquilados con sus mujeres, é hijos, con la dicha pena, y primera aplicación.

"Porque la tierra donde la Coca se cría es húmeda, y lluviosa, y los Indios de su beneficio ordinariamente se mojan, y enferman de no mudar el vestido mojado. Ordenamos, que ningún Indio entre a beneficiarla, sin que lleve el vestido duplicado para remudar, y el dueño de la Coca tenga especial cuidado, que ésto se cumpla, pena de pagar veinte cestos de Coca, por cada vez, que se hallare traer algun Indio, contra lo susodicho, aplicados en la forma referida.

. . . .

"Al tiempo que los dueños de chacras alquilaren Indios para beneficiarlas, se obliguen a darles tanta comida para cada mes, cuanta pareciere á la Justicia ser necesaria para sustentarse, y el contrato, que de otra manera se hiziere, sea nulo, y la Justicia tenga especial cuidado de inquirir si esto se cumple.

"Y porque los dueños de las chacras de Coca detienen muchas veces á los Indios alquilados para beneficiarla más tiempo del contenido en el primer concierto, a cuya causa enferman. Mandamos, que ningún Indio séa detenido por más tiempo, aunque se lo paguen, pena de quinientos pesos, aplicados en la misma forma.

"Ningún Indio, aunque quiera de su voluntad, se pueda alquilar por más tiempo de una mita, lo cual se entienda, asi para coger la Coca, como para encestarla, y dejar cocarada la chacra, el cual tiempo tasse la Justicia, y el contrato, que de otra manera se hiciere, sea nulo.

"Para que los Indios, que entraren a beneficiar la Coca, sean bien curados, los dueños de chacras tengan salariados Médicos, Cirujanos, y Boticarios, que acudan al Hospital, y la Justicia cuide de repartir entre este salario prorrata.

"La Justicia tasse el salario, que se ha de dar a los Indios, que entran al beneficio de la Coca, y paguese a los Indios, y no a sus Caciques.

"Los Indios no sean obligados, si enfermaren, a dar otros, que por ellos sirvan, ni los dueños de las chacras los compelan, pena de quinientos pesos, con la aplicación referida."

El 23 de diciembre de 1560, el mismo Monarca expidió también esta ley:

"Ningún Indio sea apremiado por los dueños de las chacras, ni por sus Caciques, a que entre al beneficio de la Coca contra su boluntad, con la misma pena y aplicación.

"El día, que los Indios trabajen en la Coca, no sean compelidos por los dueños, ni mayordomos, á que hagan mita de yerba, ni otra cosa mas, que la del beneficio de la Coca, para que se alquilaren: y lo mismo se guarde respecto de sus mujeres, y hijos, y el que contraviniere incurra en la misma pena, aplicada según lo referido.

"Ninguno puede vender, ni comprar Coca por precio adelantado,

pena de quinientos pesos asi al vendedor, como al comprador, con la misma aplicación."

Y el 6 de abril de 1574, la Corona de España dictó finalmente esta otra ley:

"Qualquiera persona que comprare Coca a los de las chacras, no la pueda vender ni rescatar, si no fuere en assiento de minas, que estuviere poblado, con la pena contenida en el capítulo antes deste, y su aplicación.

. . . .

"Lo susodicho se guarde y cumpla en la Coca, que se beneficia, y cría en los Andes del Cuzco, y donde militaren la misma razón y causa." [33]

Estas leyes de la coca debían haber regido también a los pueblos que ahora constituyen la República del Ecuador, ya que la casi totalidad de ellas fueron expedidas después de agosto de 1563, fecha en la cual el mismo Rey Felipe II elevó a estos pueblos a la categoría de Real Audiencia de Quito, la que, políticamente, continuaba formando parte del Virreinato del Perú, aunque en lo administrativo y judicial tenía su autonomía.

Estas leyes, como podemos apreciar, eran demasiado rígidas, las que tarde o temprano debían dar por resultado, no sólo la regulación del cultivo, sino la restricción de él, especialmente en los territorios de la Real Audiencia de Quito, en donde no existían asientos de minas de categoría, que permitiera el comercio de la coca, de acuerdo con el espíritu de la ley expedida en 1574, que establecía que "Qualquiera persona que compre Coca a los dueños de las chacras, no la pueda vender, ni rescatar, si no fuere en assiento de minas, que estuviere poblado. . ."

7.—La agricultura y la extinción del cocaísmo

Durante el siglo XVII y en los primeros lustros del XVIII, el incremento de la agricultura vino a influir notablemente en la extinción de los cocales. El cultivo cada vez más intensivo de la caña de azúcar, plátano, batatas, yuca, zanahoria, fijol, arveja, de algunos cereales y plantas frutales en los valles de Imbabura, Tungurahua, Cañar, Azuay y Loja, fue desplazando las sementeras de coca, que habían sufrido limitaciones, gravámenes y el estancamiento de las hojas por parte de la Corona. En el Altiplano y quebradas de los Andes, donde principalmente se consumía la coca, la agricultura recibió también su impulso, pues las sementeras de maíz, patatas, trigo, cebada, habas, chochos

[33] *Recopilación de leyes de los Reynos de Indias.* Madrid, 1681. Lib. VI, Tít. XIV, pp. 253–254.

(altramuz), quínua, etc., fueron sustituyendo a los campos cubiertos de maleza. El indio fue el instrumento más poderoso de este resurgimiento de la agricultura, y, aunque en escasa proporción, fue también el partícipe de sus cosechas. Por su propia y ajena voluntad se vio, además, obligado a cultivar su *guasipungo* [34] para alimentar a su familia. En el país, el incremento de la industria agropecuaria en general, dio como resultado el mejoramiento dietético del indígena, quien comenzó a llevar a los obrajes, a sus faenas agrícolas y a sus cortos o largos viajes, el atado de fiambre *(cucayo)* que contenía patatas, frijol o habas cocidas, *tostado, camcha, mote, máchica, raspadura y ají,*[35] aquéllos solos o acompañados, olvidándose de la *llipta* [35] y de la coca, que se volvían cada vez más caras y de difícil adquisición. El indio ecuatoriano y sobre todo el de la región serrana se fue acostumbrando a mitigar hambre y sed, no con las caras y engañosas hojas de coca, sino con el consabido fiambre de un *pilchi* [35] de agua o de chicha, cuando lo conseguía, volviéndose un atado alimenticio inseparable del indio y el sustituto definitivo de las bolsas de coca que antaño llevaba al cinto.

Jorge Juan y Antonio de Ulloa, con el título *De la fertilidad del territorio de Quito; alimentos comunes de sus Moradores; sus especies, y abundancia en todos tiempos*, hacen un análisis detenido y elogioso del desarrollo de la agricultura y de la gran abundancia de productos alimenticios en la Real Audiencia de Quito. Al tratar de las propiedades de la *chicha*, señalan esta interesante observación: "es assimismo de mucho nutrimento, y se experimenta en los propios Indios, que no teniendo otro alimento, que el de la *Camcha, Mote, y Machca*, con esta bebida están fuertes, rehechos, y de buen temperamento".[36] Las ciencias bromatológica y nutricional contemporáneas han descubierto el gran valor alimenticio de la quínua, altramuz (chochos), habas, arvejas, maíz y otros productos alimenticios del indio, que explican el por qué de las energías, vitalidad y longevidad de nuestro aborigen.

El uso de la coca, por otra parte, era considerado por las autorida-

[34] *Guasipungo* = Parcela de terreno contigua a la casa del indio, destinada para el cultivo y utilidad del mismo.

[35] *Tostado* = Maíz tostado.—*Camcha* = Maíz tostado y molido.—*Mote* = Maíz cocido en agua hasta que revienta el grano.—*Máchica* o *Machca* = Harina de cebada tostada.—*Raspadura* o *Michqui* = Azúcar mascabado en panes.—*Ají* = Pimiento.—*Llipta* = Substancia adicional, con la cual se mastican las hojas de coca, constituída por una especie de torta confeccionada con cenizas de quínua (o con cenizas de mazorcas de maíz desgranado, cal, etc.).—*Pilchi* = Pequeño recipiente preparado del fruto de la bignoneácea *Crescentia cujete L.*

[36] Jorge Juan y Antonio de Ulloa: *Relación histórica del viaje a la América Meridional hecho de orden de S. Magestad.* Madrid, 1748. Primera Parte, T. I, Lib. V, Cap. VII, pp. 388–401.

des civiles y por algunas comunidades religiosas y especialmente por los misioneros, como una costumbre diabólica y perniciosa, consideraciones que habían movido a las autoridades del Virreinato a suplicar al Rey Felipe II que prohiba el cultivo y consumo de esta planta, según podemos ver en la Ley expedida en 1569. Esta labor conjunta de las autoridades civiles y religiosas y la campaña desplegada por los misioneros contra el uso de la coca, contribuyó, sin lugar a duda, a que el coqueo fuera desapareciendo de los diferentes grupos indígenas del Ecuador. Una demostración de esta obra de las autoridades civiles y religiosas la encontramos en la relación y descripción que de Loxa se hizo en 1571 a 1572 y que Salinas Loyola entregó al Lic. Ovando, cuyo original reposa en la Real Academia de Historia de Madrid. En este curioso documento, según Marco Jiménez de la Espada, en relación a las costumbres de los indios *Paltas* y *Malacatos* de la Provincia de Loja, se lee lo siguiente: "También tenían *guacas* o oratorios a quién ofrecían oro y plata y todo lo que tenían, especialmente una yerba que se dice *coca*, de mucha estima entre ellos; lo cual ya no lo hacen sino es (a) escondidas, porque se les ha advertido de la ofensa que hacen a Dios en adorar las criaturas y por miedo al castigo con que se les ha prevenido."[37]

La campaña y el efecto de los diferentes factores que intervinieron en la desaparición de los cocales del suelo patrio y en la extinción del coqueo debía haber sido sistemática y enérgica, ya que para principios del siglo XVIII no había en la Real Audiencia de Quito, cocales, ni coqueo. Antonio de Ulloa, al hacer el estudio comparativo del uso de la coca con el del betel, nos ofrece este testimonio: "es exactamente lo mismo que el Betel de los Indios del Este. La planta, la hoja, la manera de usarla, sus cualidades, todo es lo mismo, y los Indios del Este, no son menos apasionados a su Betel que los Indios del Perú a su coca, pero en otras partes de la provincia de Quito, no se las conoce ni se las usa".[38] Antonio de Ulloa fue uno de los pocos europeos que en el siglo XVIII llegó a conocer de cerca las costumbres y el estado económico y social de los indios del Perú y de la Real Audiencia de Quito; basta leer sus valiosas obras y sobre todo sus *Noticias Americanas* y sus *Noticias Secretas de América* para apreciar el interés especial que tuvo este sabio español por el conocimiento real y verdadero de este grupo étnico, que era el más desafortunado y populoso de la Colonia.

[37] Anónimo: "Relación y descripción de la ciudad de Loxa". *Relaciones Geográficas de las Indias.* Madrid, 1897. T. III, p. 215.

[38] Ramón Pardal: *Ob. cit.*, p. 292.

W. Godden Mortimer: *Ob. cit.*, p. 167.

Como acaba de verse a través de la autorizada palabra de Ulloa, a mediados del siglo XVIII, la coca ya no era conocida ni usada por el indio del Ecuador, estableciéndose un interesante contraste con los de los países vecinos, del norte y del sur, en los cuales subsistía y aun se fomentaba el cultivo y consumo de dicha planta. Hace, pues, aproximadamente dos siglos y medio que el indio ecuatoriano y especialmente el del Altiplano ha abandonado radicalmente el cocaísmo.

III

8.—Efectos nocivos del coqueo

Con respecto a los efectos nocivos del uso de la coca, el Dr. Juan Manuel Balcázar, ilustre Profesor de Higiene de la Universidad Mayor de "San Andrés" de la Paz, llega a las siguientes conclusiones:

a) Organismos técnicos mundiales, como la Conferencia de la Haya de 1912 y la Liga de las Naciones en 1923, por intermedio de sus consejeros autorizados, han propuesto la limitación del uso, su control riguroso y la eliminación gradual de su cultivo;

b) Asambleas conocedoras de los estragos que producen la coca y la cocaína, como la IV Conferencia Panamericana de la Cruz Roja y el Primer Congreso Médico Nacional (La Paz, 1939), han dictado conclusiones adversas a su uso;

c) La cocaína, alcaloide de la coca, es una estupefaciente, un tóxico; entre la cocainomanía de los centros aristocráticos y la cocamanía del indígena no hay más diferencia que la de la parte sustancial consumida; los primeros la cocaína, procedente de la coca; los segundos la coca en su integridad;

d) En la masticación de la coca, con la adición de la llucta, y en contacto del ácido clorhídrico del jugo gástrico, se prepara la cocaína; exactamente como en la industria. Es en tal estado de cocaína, y no en otro, que el consumidor de la coca asimila en sus tejidos. Cada kilo de coca puede producir 7.8 gramos de cocaína. La cantidad de cocaína que asimila diariamente un indígena equivale a 39 centigramos, en la suposición de que solamente consume 50 gramos de hojas de coca. Una dosis diaria de 39 cgrs., que aumenta con el hábito, es suficiente para mantener un estado de intoxicación crónica, que inhibe las funciones mentales y físicas. Aun suponiendo que la mucosa gástrica sólo absorbiera una mitad (19.5 cgrs.) o una tercera parte (13 cgrs.) de aquellos 39 calculados (el acullicu con llipta permite la absorción de cocaína en doble cantidad a la que se produce en el acullicu sin llipta), la intoxicación sigue siendo

inevitable; las farmacopeas señalan como límite tóxico a partir de 3 cgrs. de cocaína y 8 grs. de coca; y los Formularios terapéuticos enseñan que, como dosis máxima, en una sola vez, puede usarse 5 cgrs. de cocaína; 15 en 24 horas.

e) El indígena no consumidor de coca es más perspicaz, inteligente y alegre; de mayor voluntad para el trabajo, más vigoroso y resistente para contrarrestar las enfermedades, más dispuesto a incorporarse a las corrientes del progreso del país. Los grandes indígenas de nuestra historia no usaron coca, pues fueron sustraídos de su medio en su infancia. El cocámano es abúlico, apático, perezoso; insensible al ambiente, muestra su inteligencia obnubilada, se convierte en un autómata a través del tiempo; sus reacciones sentimentales son raras y violentas, como las de todo intoxicado crónico; es un anestesiado moral e intelectual, un subyugado social, casi un esclavo (esta forma de esclavitud, por intoxicación crónica, no ha sido estudiada todavía por los libertadores del indígena);

f) No es evidente que el uso de la coca dé mayor resistencia al organismo; los que más consumen —los habitantes de las zonas cocales (Yungas, Caupolicán, etc.)— son los menos resistentes a las enfermedades, cual ocurre con todos los consumidores de estupefacientes;

g) Algunos propietarios de cocales, antes partidarios de la coca, se han convencido de la necesidad de limitar su uso, mediante "estanco" a cargo del Estado, o a base de la substitución del cultivo de la coca por otros productos: café, árboles frutales;

h) Queda una cuestión importante por dilucidar en el uso de la coca: el análisis de sus componentes vitamínicos, que puede aclarar muchos conceptos emitidos en favor de la coca, solamente a base de sospechas: resistencia al sueño, al mal de montaña, limpieza y conservación de los dientes, etc."[39]

Son igualmente importantes los resultados a que llegaron el malogrado Dr. Carlos Gutiérrez Noriega y el Dr. Vicente Zapata Ortiz, Profesores de la Facultad de Medicina de Lima:

"Respecto a los efectos del coqueo sobre la actividad mental, distinguimos —dicen— dos tipos de alteraciones, agudas y crónicas. Las alteraciones agudas (aquellas que tienen lugar en el curso de la masticación de la coca) se manifiestan por fenómenos de excitación mental, en especial, modificaciones de las percepciones, de la afectividad y del pensamiento. Estas alteraciones son comunes a los habituados y no habituados. Las alteraciones crónicas se manifiestan en forma

[39] Juan Manuel Balcázar: *Epidemiología Boliviana.* La Paz, 1946. pp. 161–162.

permanente e independiente de los períodos de coqueo; sólo se observan en los sujetos acostumbrados a grandes dosis, y consisten en deterioro de la inteligencia, de la memoria y de la personalidad. En las regiones en que predomina el coqueo hay un elevado porcentaje de analfabetos.

"El coqueo favorece la introversión y el predominio del pensamiento autista, alejando al sujeto de la realidad y perturbando su adaptación al medio social.

"Los efectos agudos de la coca y de la cocaína sobre el metabolismo son tan importantes como sus efectos sobre el sistema nervioso; producen aumento de temperatura, elevación del metabolismo basal, hiperglucemia y decremento del fósforo del suero sanguíneo. La dosis de coca a que están habituados la mayoría de los coqueros producen en el hombre todas las alteraciones mencionadas, con excepción de la última, que sólo ha sido estudiada en los animales.

"Se demuestra que el coqueo produce discreto aumento del número de pulsaciones, de la presión arterial y de los movimientos respiratorios.

"La coca y la cocaína aumentan la resistencia a la fatiga. Esta acción es mucho más notable que la correspondiente acción de otros estimulantes del sistema nervioso.

"En la intoxicación crónica experimental, son interesantes los efectos tóxicos sobre el hígado (degeneración grasosa y otras alteraciones anatomo-patológicas). Experimentalmente también se han señalado alteraciones de la glándula suprarrenal y del páncreas." [40]

El ilustre higienista de la Universidad de Bogotá, Dr. Jorge Bejarano, con respecto a los efectos nocivos del uso de la coca, aporta estas observaciones:

"La masticación de las hojas de coca constituye a la larga un hábito como lo es la morfina para el morfinómano o la cocaína para el cocainómano; y como el hábito o vicio se inicia desde muy temprana edad, entre los siete y los ocho años, puede imaginarse fácilmente cuál será el desarrollo físico del hombre sometido a este estímulo artificial que lo lleva a prescindir totalmente de la necesidad de alimentarse.

"Si es evidente que la alimentación tiene un gran papel en el desarrollo ponderal del individuo, puede uno así explicarse la estatura extremadamente reducida de todo este grupo de indígenas dados al vicio de la coca. Cuando ya es adulto el individuo se hace pálido en extremo, la piel se arruga y cobra un color amarillo terroso. La musculatura antes bien desarrollada comienza a declinar. El vicioso es ya

[40] C. Gutiérrez Noriega y Vicente Zapata Ortiz: *Ob. cit.*, pp. 130–131.

un anémico y su anemia seguramente se debe a tres factores: a la parasitosis intestinal, a la desnutrición y a la avitaminosis. En un período muy avanzado el indio tiene ya diarrea y una completa falta de digestión de casi todos los alimentos; de suerte, pues, que a la desnutrición se une la deshidratación por el fenómeno de la diarrea. Así puede fácilmente explicarse por qué estos individuos son presas fáciles del T. B. C. y cómo los muchos médicos que han ejercido entre ellos, refieren que muchas familias han sido literalmente barridas por este flagelo.

"La repercusión del cocaísmo no es solamente individual, sino también racial. Los hijos de los intoxicados tienen marcadas deficiencias de inteligencia y maestros hay que refieren que muchos de ellos no aprenden a leer ni en tres ni en cuatro años de consecutiva enseñanza. Esos mismos niños presentan también otros estigmas que traducen fielmente la deficiencia vital de sus progenitores.

"A la degeneración física se agrega también la repercusión moral: la criminalidad es alta entre esos individuos. Su moral parece que sólo obedeciera a la fuerza del instinto; y la mentira, que es una de sus más apreciables características, quizás tiene orígenes muy posibles en el desequilibrio moral que produce el hábito de la coca." [41]

9.—Estado físico del indígena ecuatoriano

Nos preguntaremos ahora: ¿La extinción del cocaísmo en el Ecuador ha permitido un mejor desenvolvimiento del indio a través de los dos siglos y medio? Los resultados de la eliminación del cocaísmo deben ser estudiados principalmente bajo dos aspectos: el biológico y el social, aunque éste, científicamente, se encuentra subordinado a aquél. La Antropología está llamada a establecer las diferencias en el desenvolvimiento físico y espiritual, que se han producido entre los indios del Ecuador y los de Bolivia, Perú y Colombia, tomándose en cuenta los grupos indígenas del Altiplano de estos países que antes del siglo XVIII tuvieron de común el hábito del cocaísmo y que se encuentran más o menos influenciados por los mismos factores biogeográficos. Williams Bollaert en 1860 realizó estudios antropométricos de algunos grupos indígenas de Colombia, Ecuador y Perú; George Rouma los realizó en Bolivia; Paul Topinard también llevó a cabo en 1879 investigaciones antropométricas en algunos tipos indígenas de varios países sudamericanos; aisladamente, Ales Hrdlicka, Alberto Hurtado, Alberto Guzmán, Julio Pretto, Máximo Kuczynsky, etc., etc., lo han realizado en el Perú; Paul Rivet, Antonio Santiana, Aníbal Buitrón. José Cruz y el que este trabajo suscribe, en el Ecuador; estos estudios

[41] Jorge Bejarano: *Ob. cit.*, pp. 16–17.

nos podrían dar una idea del desarrollo corporal de los indígenas que están habituados y no habituados al uso de la coca; pero sería de indiscutible interés emprender estas investigaciones con sujeción a la técnica antropométrica propuesta por R. Martín y la Convención Internacional de Mónaco y recomendada por el II Congreso Indigenista Interamericano, a fin de obtener conclusiones comparables y ajustadas a la verdad. De estos trabajos, con mucha probabilidad sacaríamos como resultado que existe un mejor desarrollo físico de los indios no habituados al consumo de la coca. Según he podido apreciar a simple vista, los indios de Imbabura, Loja y otros lugares del altiplano ecuatoriano son más corpulentos que los del altiplano peruano. Al desarrollo somático en muchos de los grupos indígenas del Ecuador se acompaña la esbeltez del cuerpo y la hermosura de la cara. no siendo raro encontrar entre las indias, especialmente de la provincia de Imbabura, beldades que llaman francamente la atención, si bien es cierto que muchas de ellas llevan ya en sus venas una buena dosis de sangre española. Una desviación, quizá, del sentimiento estético contemporáneo ha hecho que algunos escultores y pintores llenen las galerías de arte nacional con obras inspiradas en motivos indígenas, obras que antes que ser la impresión del sentimiento estético, copia de los rasgos sublimes del mundo animado, o por lo menos la representación corriente de la humana naturaleza, son producciones más bien inspiradas en principios anómalos y patológicos, y que estarían más bien destinadas a enriquecer los museos de Teratología o Nosología.

La fortaleza física del indio ecuatoriano es indiscutible; sin necesidad de recurrir al estímulo de la coca trabaja incansablemente en sus faenas agrícolas y textiles y en sus transacciones comerciales, realiza largas jornadas y trepa con firmeza por las abruptas vertientes de los Andes; sin el menor quebranto en su salud, soporta la vigilia, las lluvias, los vientos y los fríos glaciales de nuestros nevados. El destacado indigenista Moisés Sáenz, no exageraba al afirmar, que "el indio ecuatoriano es fuerte físicamente, fornido y bien hecho; parece menos agobiado por las enfermedades que sus hermanos de otros países"; [42] y no vamos a creer que el vestido le ayuda a vencer las inclemencias del medio, ni de que su alimentación se halla debidamente balanceada.

El Mayor Leonardo Chiriboga hace esta crítica, poco ecuánime, acerca de la fortaleza del indio: "El indio a pesar de su aparente capacidad muscular para transportar pesos, no es en realidad un individuo que posea la verdadera, la fisiológica capacidad vital, o aquella

[42] Moisés Sáenz: *Sobre el indio ecuatoriano*. México, 1933. p. 188.

que se relacione con el funcionamiento de los grandes sistemas orgánicos, en especial el circulatorio y respiratorio", y añade: "La comprobación más inmediata de este aserto la tenemos en una de las características más visibles del indio: el indio trabaja siempre lentamente, a ritmo pausado, a compás monótono e inalterable. Nunca, o muy raras veces se le ve correr, saltar, agitarse, realizar acciones rápidas, violentas, enérgicas, de impulso nervioso. En su música, en sus bailes, en sus cantos vemos la repercusión de este estado fisiológico y de allí la llorona monotonía, aun de sus manifestaciones culturales. La acción recíproca de lo fisiológico sobre lo psíquico y viceversa, completa el grupo de causales de la languidez morbosa en que vegeta el indio."[43] El Mayor Chiriboga sostiene, además, en una de sus conclusiones, que el indio en todos sus actos tiende a economizar energía. Estoy de acuerdo que el indio es menos ágil que el mestizo y el blanco, pero no estoy de acuerdo en que su fortaleza física sea menor; el indio a la larga, con su economía energética, rinde tanto como el blanco; el ritmo de su trabajo en gran parte está en relación con su idiosincrasia, con el grado cultural y con sus aspiraciones económicas. Pero no tratamos de compararle con el mestizo ni el blanco, sino con sus hermanos del Perú y Bolivia habituados al coqueo.

En cuanto a las condiciones higiénicas, creo sinceramente que en Sudamérica muy pocos son los grupos indígenas que han alcanzado el adelanto de los indios de Imbabura y Loja, en el Ecuador; el aseo corporal, la limpieza del vestido, su confianza en la labor preventiva del Servicio Sanitario, el cambio en tipo de vivienda, etc., nos hablan de la preocupación que tienen por la conservación de la salud; la limpieza y el colorido de la indumentaria de estos grupos indígenas ha impresionado agradablemente a turistas y científicos que los han visitado. En este aspecto hay una enorme diferencia con los indios del altiplano del Perú y Bolivia.

Si el chichismo y el alcoholismo no ejercieran en el indio ecuatoriano su acción tóxica y degradante, como lo ejercen también en los indios del Perú, Colombia y Bolivia, su mejoramiento biológico y social hubiera sido mayor.

En la Sierra ecuatoriana, más que las enfermedades carenciales han sido las infecciosas y parasitarias las que han determinado el más alto índice de morbilidad y mortalidad indígenas; en los grupos indios del Oriente y Occidente, son las dolencias tropicales las que están provocando su degeneración y exterminio. Si la acción sanitaria se extendiera a las parcialidades indígenas del país, nuestros campos

[43] Leonardo Chiriboga: *El problema del indio examinado desde el punto de vista de la organización militar.* Quito, 1939. p. 25.

volverían a poblarse de raza aborigen como en épocas precolombinas.

El nivel cultural a que han llegado algunos grupos indígenas del Ecuador, encontrándose a la cabeza de ellos los de Otavalo, es sin lugar a duda superior al de los grupos similares del Perú, Colombia y Bolivia; el interés del indio imbabureño en general, por educar a sus hijos, mejorar sus costumbres, perfeccionar sus industrias, fomentar el comercio dentro y fuera del país, aprender y ejercitar los deportes, robustecer legal y sociológicamente sus organizaciones comunales y tratar de asimilar la cultura del blanco, nos habla en favor de su desarrollo intelectual. El sociólogo más imparcial que estudie los grupos indígenas del altiplano colombiano, peruano, boliviano y ecuatoriano no dudará en declarar la superioridad cultural del indio ecuatoriano. Es lógico suponer que el desarrollo biológico y espiritual del indio en el Ecuador es una resultante de la concurrencia de varios factores, que serían dignos de estudio detenido: Entre ellos figura como indudable la extinción del cocaísmo.

10.—Resumen y Conclusiones

Las piezas de cerámica antropomorfa que representan a los coqueros halladas en suelo ecuatoriano y las relaciones de los cronistas y misioneros sobre el cultivo, comercio y consumo de la coca entre los aborígenes del Ecuador prueban que el cocaísmo existió en este país durante la época precolombina y en los dos primeros siglos de la dominación española. A pesar de que el vicio llegó a difundirse, aun entre ciertas comunidades religiosas, la coca ya no se conocía ni usaba entre los habitantes de la Real Audiencia de Quito, a mediados del siglo XVIII.

Las leyes y ordenanzas reales sobre la coca expedidas en el siglo XVI y especialmente aquella que se refiere a que "Qualquiera persona que compre coca a los de las chacras no las pueda vender ni rescatar sino fuera en assiento de minas que estuviera poblado", asi como también la campaña desplegada por los misioneros y algunas autoridades civiles en contra del cocaísmo, y por otra parte, el fomento de la agricultura y de las industrias agropecuarias en general en los valles de la Sierra que estuvieron destinados al cultivo de la coca, amén de otros factores, determinaron la desaparición en el país de la coca y del coqueo, según lo han testificado historiadores, médicos, botánicos y sociólogos.

El indio del Ecuador y en forma terminante el de la región del Altiplano, sin el estímulo de la coca, trabaja incansablemente en las faenas agrícolas, textiles y en sus recorridos comerciales; soporta las vigilias, lluvias, vientos y la altura y el frío glacial de nuestros nevados, sin más sustento que su fiambre constituído por tubérculos, granos, raspadura y chicha.

Un análisis comparativo entre el indio ecuatoriano y sus hermanos del Perú, Bolivia y Colombia, que no han abandonado el cocaísmo, permitiría apreciar en el primero un mejor desenvolvimiento, que hace que su incorporación a la cultura y al medio nacional sea más real, beneficiosa y fácil; pero es de suponer que este desarrollo alcanzado por el indio ecuatoriano es resultante no sólo de la descocainización, sino también de la concurrencia de otros factores.

NOTES AND OBSERVATIONS ON THE TEPEHUAN

By J. Alden Mason
(United States)

Sumario

Los Indios Tepehuanes se pueden considerar científicamente desconocidos. No existe ninguna buena monografía sobre ellos. Tal fenómeno se debe a que han perdido casi todos los rasgos de su cultura aborigen, con excepción de las lenguas que hablan; por lo tanto despiertan poco interés en el etnólogo; en cambio sí lo tienen para el lingüista. La mejor información sobre estos indios es aún la que se encuentra en el México desconocido, **de Carl Lumholtz, obtenida en 1895.**

Aunque Lumholtz distinguió cuidadosamente los grupos Norte y Sur de los Tepehuanes, casi todos los autores posteriores no han observado esta división y en cambio los han tratado como una sola entidad homogénea. En realidad son considerablemente diferentes, viven en regiones separadas por más de 300 kilómetros, y cada grupo ignora la existencia del otro. Los respectivos idiomas de los dos grupos son del todo distintos, a la vez que mutuamente ininteligibles: el de los Tepehuanes del Sur está emparentado muy cercanamente al de los Indios Tepecanos, mientras el de los del Norte es, probablemente, la más diferenciada de las lenguas Pima-Tepehuanas. También las variaciones culturales son notables, tanto como las de orden ecológico. El país de los Tepehuanes del Sur es de tierras relativamente llanas y semi-áridas, mientras que la región de los del Norte es alta y boscosa. El tipo de casas también señala una diferenciación: en el Sur son de paredes hechas de piedras bardeadas con pasto, al paso que las que se construyen al Norte son cabañas de troncos con techos de tejamanil. Este grupo del Norte practica la carrera de la pelota y fabrica el tesgüino, **bebida fermentada que desconocen los del Sur; éstos, en cambio, realizan la danza ceremonial del** mitote, **ignorada por sus hermanos del lado septentrional.**

En las últimas dos terceras partes de este artículo se ofrecen las pocas observaciones sobre la vida y la cultura que al autor le fue posible recoger en el pueblo de Baborigame, Estado de Chihuahua, durante la visita que realizó en marzo y abril de 1951. El Dr. Mason concede especial atención a algunos aspectos particulares, como la práctica de la carrera de la pelota, la danza nativa y las ceremonias características en la fiesta de Pascua florida.

Although at the time of the Spanish conquest they were probably the largest and most important tribe in the Sierra Madre Occidental, the Tepehuan are today practically unknown. The Huichol, apparently still occupying most of their former relatively small area and preserving much of their former culture, have been the subject of a number of ethnological studies,[1] as have the adjacent but more

[1] Zingg, 1938; Lumholtz, 1900, 1902, 1904.

acculturated Cora.[2] The culture of the Tarahumar, the neighbors of the Tepehuan to the north and their former rivals for preeminence in this region, has also been rather thoroughly investigated.[3] But the bibliography on the Tepehuan, except for original historical sources of past centuries, is limited to three or four items, and they are often confused with the Tepehua, a Totonacan group of Vera Cruz.

The best information on the Tepehuan at first hand is still Carl Lumholtz's *Unknown Mexico*,[4] and apparently, with the exception of the present writer, no ethnologist has visited them since. The reason is obvious: they have lost practically all of their aboriginal culture, almost all of the tribal customs that distinguish an Indian from the Mexican peon of no tribal affiliation, with the exception of the language. They are therefore of much interest only to the linguist. Doubtless extensive research among them would provide a considerable body of ethnographic material, customs, practices and beliefs passed down from former years, just as similar intensive work among the remnants of aboriginal groups on the eastern seaboard of the United States has done. And our knowledge of the anthropology of this region is so slight that such studies are a great desideratum. But, with so many Indian groups in Mexico still unstudied who retain so much more of their aboriginal life, it is quite natural that the Tepehuan have been neglected.

The Tepehuan are at present divided into two groups, Northern and Southern, and probably they have been thus separated for some time. Neither group has any knowledge or recollection of the other. Linguistic maps[5] always show the original Tepehuan area as continuous and undivided and make no distinction between Northern and Southern, but the two groups must have been differentiated for centuries, and possibly were not even coterminous; the difference today is great, especially as regards the language. Strangely, this difference is entirely neglected by the few modern writers on the Tepehuan, who describe one or the other —generally the Southern Tepehuan— as if their statements applied equally to both groups. Lumholtz is the only writer who recognized the division,[6] he having spent some time with each of the separated groups.

Three articles on the Tepehuan have appeared within the last

2 Preuss, 1912; Lumholtz, 1902, 1904.

3 Bennett and Zingg, 1935; Basauri, 1929; Lumholtz, 1902, 1904.

4 Lumholtz, 1902; Spanish translation, 1904.

5 Orozco y Berra, 1864; Thomas and Swanton, 1911; Sauer, 1934; Mendizábal, 1937; Mason, 1940.

6 Most of Lumholtz's data on the Northern Tepehuan are given in Chapter 23, those on the Southern Tepehuan in Chapter 25.

decade —in addition to one by the present writer [7]— and these are typical of the usual lack of differentiation between the two groups, and of the general paucity of information concerning both of them, especially the Northern Tepehuan.

Los Tepehuanes, by Roberto de la Cerda Silva,[8] might be expected by its title to cover both groups, but refers almost exclusively to the Southern Tepehuan, and makes no reference at all to the northern group until the last page when their existence is recognized in four lines. However, although the habitat and the villages of the "Tepehuan" (the southern group only) are listed in some detail, the accompanying map gives only the Northern Tepehuan region and shows none of the pueblos mentioned in the text. Even for the Northern Tepehuan area it is entirely wrong, since the "Zona tepehuana" is shown to the south of the region actually occupied. The mining town of Guadalupe y Calvo appears at the northern boundary of the zone but is actually south of the Tepehuan area. Nabogame, the more southern of the two larger Tepehuan villages, is shown to the north, outside of the zone, but Baborigame, probably the principal Tepehuan center, does not appear at all. The three pages devoted to "Idioma" are taken from Rinaldini's "Arte",[9] which is the Northern Tepehuan language. The ethnological and sociological information refers exclusively to the southern group, and much of this is not applicable to the Northern Tepehuan.

Professor Everardo Gamiz's study, *Monografía de la nación tepehuana, que habita la región sur del Estado de Durango*,[10] has, owing to its title, much more reason for limiting itself to the southern group which Professor Gamiz, long a resident of Durango, knows personally. His studies are confined to the state of Durango, and the existence of the northern group in Chihuahua is nowhere specifically recognized. However, the rather full digest of the grammar is again taken from Rinaldini (Northern Tepehuan); the historical sections, based on colonial chronicles, naturally include both groups; and Gamiz seems to have incorporated in his work a little material taken from Lumholtz's *Unknown Mexico*, from both the northern and the southern groups indiscriminately, just as though they were one homogeneous entity. Gamiz has collected in this monograph almost all the data extant on the Tepehuan, and the work is the only one that can be considered monographic. But it must be used critically, especially the

7 Mason, 1948.
8 Cerda Silva, 1943.
9 Rinaldini, 1743; digest in Pimentel, 1862.
10 Gamiz, 1948.

NORTHERN TEPEHUAN. Baborigame, Chihuahua, México.

Top: Dance of Men. *Bottom:* Taking a rest. (Courtesy *J. Alden Mason.*)

early sections on archaeology and traditional history. Gamiz sees pygmies occupying the land in early days, and Toltecs, Chichimecs and Aztecs migrating across it.

Basauri, in his chapter on the Tepehuanes,[11] follows the same pattern. They are treated as a homogeneous entity, and nowhere is the existence of the two divisions and their differences recognized. Data applicable to only one of the groups are given as though common to both. Thus the habitation described is of the northern type, and radically different from that of the Southern Tepehuan. "Los Tepehuanes" are said to practice the ball race (unknown to the southern group), and to dance the *mitote* (unknown to the northern group). They are said to prefer pulque to tesgüino (the agave does not grow in the northern region). Only Southern Tepehuan villages are mentioned in the habitat, except for Guadalupe y Calvo, a "white" mining town south of the Northern Tepehuan zone.

It is indeed strange that, although Lumholtz described the two groups independently and recognized their differences, those who have followed him and copied from him have not observed the distinction.

What the precolumbian relations of the Northern and Southern Tepehuan were will probably never be known, as the two groups were apparently not distinguished by the early chroniclers, and their descriptions of the life of the people are too lacking in detail to identify the group with certainty. This much at least may be said; the languages of the two are quite different and almost certainly not mutually intelligible. On the other hand the languages of the Southern Tepehuan and the Tepecano are very close, apparently only dialectically different. My Tepecano informant, Eleno Aguilar, made a trip to Santa María Ocotán, the *cabecera* of the Southern Tepehuan, had no difficulty in speaking with them, and reported that "they speak our language".[12] Among the remnants of the Tepecano in Azqueltán the name Tepecano is practically forgotten, and they call themselves "Tepehuan".[13]

This consistent lack of differentiation between the Northern and Southern Tepehuan in spite of the linguistic difference, while the linguistically similar Southern Tepehuan and Tepecano were distinguished —although some of the chroniclers mention the practical identity— poses some problems and suggests some interesting explanations.

Were the Tepehuan of history the Northern group only, who have gradually retired to the northernmost and most isolated part of their

[11] Basauri, 1940.
[12] Mason, 1917, pp. 393–396.
[13] Mason, 1913, p. 345; 1917, p. 312, footnote 7.

former habitat, while the Southern Tepehuan represent the descendants of Tepecano (who term themselves today Tepehuan) who migrated northward? Or were the Tepecano a Southern Tepehuan group that migrated southward, as stated in a legend recorded by Hrdlicka?[14] Was the region of the Southern Tepehuan and Tepecano once coterminous or continuous until separated, possibly, by a westward migration of the Guachichil-Huichol? The linguistic differentiation is so slight that the separation must have been relatively recent, of the order of a few centuries.

Be that as it may, the language of the Northern Tepehuan is quite different from that of the Southern. It is the language of the only extant published grammar of Tepehuan, that of Benito Rinaldini. This was composed at Zape, then said to be the *cabecera* of the Tepehuan. Zape is much closer to the region of the present Northern Tepehuan than to that of the Southern. Northern Tepehuan seems to be, in some respects at least, the most archaic of the Pima-Tepehuan languages, retaining the final vowels that have been lost in Tepecano, Southern Tepehuan, Papago and Pima.[15] Future researches may indicate that all these latter languages fall into a single linguistic group as opposed to Northern Tepehuan.

In many other respects the Southern Tepehuan bear a closer resemblance to the Tepecano than to their Northern congeners, though this may often be ascribed to the greater degree of preservation of aboriginal customs on the part of the southern groups. The most obvious point is in house construction. Southern Tepehuan and Tepecano architecture are almost identical; that of the Northern Tepehuan is radically different at present.

So far as can be —or as has been— gleaned from the colonial sources, the ancient Tepehuan area was a relatively narrow strip of the Sierra Madre Occidental running from southern Chihuahua to northern Jalisco, including the region of the present city of Durango. The exact limits are controversial. The classic authority Orozco y Berra[16] placed the southern limit at that of the country of the present Southern Tepehuan, a little south of Durango City. Probably the most careful study of their distribution is that of Sauer,[17] who, linking them with the Tepecano, carries the area from the barranca of the Río Verde, one of the headwaters of the Fuerte, to the Río Grande de Santiago, a maximum air-line distance of more than 500 miles (over 800 kilo-

[14] Hrdlicka, 1903, p. 409.

[15] For the most pertinent linguistic articles, see Kroeber, 1934; Mason, 1917, 1936, 1940; Sapir, 1913, 1919.

[16] Orozco y Berra, 1864.

[17] Sauer, 1934.

meters). To the west were the Acaxee,[18] the Xixime, and some smaller mountain or barranca groups; to the north the Tarahumar and the Concho. Their neighbors to the east were the arid-land Irritila and Zacateco, while to the south were the Cora, Huichol and Tepecano. The eastern limits included the San Bartolomé Valley near Parral, the San Gerónimo Valley, Balleza, Chalchihuites, the Durango Valley, the Bolaños Valley, Nostic and Chimaltitán.

The Tepehuan were definitely mountain people who suffered physically when taken to the warm coast. While the origin of the name is under dispute it is almost certainly derived from Aztec *tepetl*, "mountain". They had the reputation of being valiant warriors, often at war with neighboring tribes. They resisted the Spanish conquerors vigorously, were finally subjugated and converted, but several times rose in insurrection, killed their priests and many Spanish colonists, controlled the countryside and attacked the larger towns and cities. The uprising of 1616 was the greatest and last; a horde of Tepehuan and allied Indians, reported to have numbered 25,000, marched on the city of Durango but were repulsed in a battle not far from the city.

Today the Tepehuan are reduced to two small groups, about 1500 Northern Tepehuan in the northernmost part of their former habitat in southern Chihuahua, and the Southern Tepehuan, estimated at about 3000, near the southern limit of their former domain in southern Durango. These two groups are separated by about two hundred miles (325 kilometers) and apparently have no knowledge or traditions of each other's existence.

The degree of acculturation to the Mexican peon pattern increases in the Tepehuan-Tepecano groups as one proceeds northward. The southernmost group, the Tepecano, still preserve —or did in 1913— much of their old religion, remembered standardized prayers, and practiced group religious ceremonies.[19]

The Southern Tepehuan may still be considered a tribal entity.[20] In addition to speaking their language —and many, mainly women, speak no Spanish— the men are distinguished from the ordinary peon by wearing their white *calzones* and by carrying knitted bags. They have hilltop patios where they dance *mitote* on regular occasions, though this has lost practically all religious significance. The men are often seen on the streets of Durango City and are recognized as Tepehuan Indians, and their country has few inhabitants not of Indian blood.

[18] Beals, 1933.
[19] Hrdlicka, 1903; Lumholtz, 1902, 1904; Mason, 1912, 1913, 1918.
[20] Mason, 1948.



NORTHERN TEPEHUAN. Baborigame, Chihuahua, México.

Top: Easter Fiesta. *Bottom:* Ball Race. (Courtesy *J. Alden Mason.*)

The following notes on the Northern Tepehuan were taken in the pueblo of Baborigame, Chihuahua, between March 15 and April 19, 1951, on an expedition from the University Museum, Philadelphia. and were incidental to linguistic research, the main purpose of the expedition. Most of them represent the uncorroborated statements of one informant. In presenting them. I wish to express my thanks, appreciation, and indebtedness to my host and colleague in Baborigame. Mr. Burton W. Bascom, student and member of the Summer Institute of Linguistics, and to Mrs. Bascom.

The Northern Tepehuan are unknown and unheard of in the city of Chihuahua, though Tarahumar Indians in their characteristic garb are seen there almost daily; even in the nearer City of Parral the Tepehuan are unknown, and allusions to the "Mountain Indians" are presumed to refer only to Tarahumar. Even in the Tepehuan country the Indian-speaking man is indistinguishable from the ordinary peon; he wears blue overalls and carries no bag. The *mitote* is unknown and only a few elements of the ancient religion are vaguely remembered. The language, the custom of team racing with balls, and a special type of community male dancing are practically the only elements of the aboriginal culture that still survive.

The Tepehuan-Tepecano are decidedly not village, community Indians. The houses are scattered over the country, individually or in groups of two or three houses of close relatives. The "villages" are merely civic centers in regions of above-normal population density. Xoconoste, the Southern Tepehuan village with which I am familiar, consists of a half dozen unoccupied one-room adobe houses, used for community purposes. Baborigame. the principal Northern Tepehuan center, is an old village, occupied exclusively by old native "white" families, among whom the proportion of Indian blood seems to be much less than usual in Mexico. The Tepehuan are shoppers and visitors; no Indian lives in the town, except as a household servant. Most of the villagers speak a little Tepehuan, in order to converse with these. The houses are of adobe, but with shingle roofs; all are of one storey only.

The country of the Northern Tepehuan extends at present from the Río Verde southward nearly to the mining town of Guadalupe y Calvo. Its relative isolation is preserved by the great barranca of the Río Verde which prevents the entrance of any vehicular traffic. Parts of it are occupied by Tarahumar Indians, with Tepehuan and Tarahumar villages or centers intermingled. Baborigame, probably the principal center, is near the middle of the region which is said to extend about a day's journey in each direction. Nabogame, the second in importance, is near the southern limit. Other population centers are Cinco

Llagas, Santa Rosa, Cieneguilla, and Tohayana. The two large centers are situated on large treeless llanos, Santa Rosa and Tohayana are in deep, warmer barrancas.

The country in mountainous, with considerable difference in altitude, but the average, that of Baborigame, is about 6500 feet (2000 m.). At this height, so far north, naturally the winters are cold. Frost occurs every morning up until April, but snow is light and infrequent in the inhabited valleys; deep snows, however, sometimes block the high mountain trails for many days. The hills are covered with pine and other coniferous trees, and, because of transportation difficulties, no lumbering has yet been done in the region. Wood for cooking and construction is therefore inexhaustible and readily accessible, and water is plentiful, even at the end of the dry season.

The Tepehuan make a very favorable impression as a superior people physically and mentally. They are generally large and strong, intelligent, apparently definitely superior to the Tarahumar in these qualities. Their black hair seems to be unusually thick and heavy, and to come far down on the forehead. The middle-aged tend to be reserved, though friendly, happy and often laughing, but seldom quarrelsome or roisterous. Under the influence of alcohol they become maudlin and lose their reserve, becoming more friendly and polite, not quarrelsome. There is a considerable amount of mixed blood; probably not more than half of the Tepehuan-speaking natives in the neighborhood of Baborigame are of pure Indian blood.

The basis of life is of course agriculture, primarily corn (maize). Owing to the cool climate, however, many food plants of European origin have been adopted, wheat, barley, peas, apples, and peaches. Potatoes grow well, but are difficult to preserve. The other common American food-plants, beans and squash, are grown, and in the barrancas chile, tobacco, and oranges do well. The wealthier natives with large level fields and cattle plow with oxen and wooden plows, while smaller hillside fields are planted with a dibble *(coamil)*. Herds of sheep or goats are pastured, and most families keep chickens and a pig or two, the wealthier natives having also cattle and horses.

Today all the Indian lands are communal ejidos, without individual titles. Apparently the land was divided up several decades ago and remains in statu quo so long as the tenant utilizes it properly. There is a local Comisario Ejidal to whom requests for land or for revisions are made.

The average Indian grows practically all his food and makes practically all his implements. There are no regular industries in the region and little opportunity for him to earn the little money that he needs to buy clothing and guaraches for the family, almost his only

expense. This money he generally secures by selling corn at harvest time, but, since the average Indian grows little more than that needed for family consumption, he often has to purchase the corn back before the next harvest at a much higher price. Two pesos per day (25¢ U. S. currency at current rates of exchange) is excellent pay for ordinary unskilled Indian labor; most of the few local employers pay a good deal less. Laborers in the nearest gold mine are paid a little better, up to five pesos for drillers and dynamiters.

Wild food is of slight importance at present, as the natives were compelled a few years ago to surrender all their firearms, and bows and arrows survive only as toys and symbols. There are many deer in the mountains, but they are seldom hunted today. Traps are made for coyotes and foxes but none for deer. A few fish are caught in the rivers by hand nets of cloth.

The most characteristic feature of Tepehuan economy is the house. This is a typical North American log cabin, rectangular, built of parallel superimposed pine logs notched and interlocking near the ends. The roof is of split pine shingles with a longitudinal medial ridge. Some sides of some houses are made of shingles, as are inner partitions. The house lacks, of course, the fireplace and stone chimney of the North American log cabin. This type of house is eminently suited to the Northern Tepehuan region on account of the quantity of pine timber available, but it is difficult to conceive of its aboriginality, before the introduction of steel axes. One feels that it must have been introduced from the United States and thus be little over a century old; Lumholtz's photographs [21] indicate that it was typical sixty years ago. The average house is larger than that of the Southern Tepehuan, and some of the houses are of considerable size, divided by partitions into several rooms. The Southern Tepehuan houses, like those of the Tepecano, have stone walls and roofs thatched with grass; the absence of available pine trees at Azqueltán and Xoconoste would prevent log houses at these places even if the concept were known.

Northern Tepehuan men and children today wear no characteristic clothing. The loss of distinction in this respect is a deculturative element of the last sixty years, for the photographs of Lumholtz [22] show the men wearing the white cotton blouse and *calzones* that are still used by the Southern Tepehuan and —until 1913 at least— by the Tepecano and Cora. In the peripheral parts of the Tepehuan country, distant from Baborigame, men still wear the *calzones* as ordinary working dress; they don their "blue jeans" for visits to the Mex-

[21] Lumholtz, 1902, pp. 423, 424, 432.
[22] *Id.*, pp. 423, 427.

icanized pueblos. Most of the men, however, wear cotton garments very similar to the old clothes as underwear with their modern outer dress. In coiffure also the change of the last half century has been great. Today the men's hair is cut rather close in modern style; Lumholtz's photographs show them with shoulder-length hair held back by forehead scarfs, bands or handkerchiefs (apparently not caps, as was my first impression). With the *calzones* have disappeared the woven belts that held them up —though some of these are said to be still in use and even woven.

At first glance the dress of the women is similar to that of their Mexican neighbors, but yet it is easily identifiable. The Baborigame women generally wear one-piece dresses; the Indian woman wears a separate blouse, worn outside the skirt which is long with several pleats or ruffles at the hem. Today men wear *guaraches* made of old automobile tires, but the women generally go barefooted; the more affluent wear leather *guaraches*. The men at least wear large heavy blankets in winter. Occasionally, up to adolescence, a boy of unusually indigent family will wear only blouse and breech-cloth.

Machetes are not regularly carried in this region; the men carry shorter knives of various types in sheaths in their belts. Curved machetes are sometimes owned, but my straight-bladed one was the first of that type they had seen, and they presumed it to serve exclusively as a weapon.

Very few manufactures of aboriginal origin remain. Some of the women make rather large pottery ollas of quite good quality as water containers. They are made by the old Indian method of coiling and are baked in the open with a hot, quick fire of bark. Unfortunately no opportunity presented itself for the observation of either pottery-making or weaving.

Some men are reported to practice the weaving of long belts, but women weave the blankets. These are large and heavy, and all the apparatus is in proportion. The yarn, of sheep wool, is coarse, thick, and loosely spun, generally dark gray or black. A spindle observed was about 24 inches (60 cm.) long with a large heavy whorl about 4 inches (10 cm.) in diameter; both were of hard smoothed brown wood. An immense weaving sword seen was about six feet (180 cm.) long and 6 inches (15 cm.) wide, heavy, smooth and well made. The only blanket closely observed was about 4 by 6 feet (120 by 180 cm.) in size, heavy, and made mainly of white wool with brightly colored stripes near both ends; the wool was dyed with purchased dyes.

Bows and arrows, doubtless basically similar to the aboriginal weapons, are still made, but probably never actually used except in play. The bow is nearly four feet (117 cm.) long, of hard brown

wood, without any wrapping or binding. The arrows, about 33 inches (84 cm.) long, are of cane, with pointed wooden foreshafts, bound with sinew. Each has three short feathers. A quiver made of the skin of a deer was seen. Toy tops are also made.

Some baskets are made, but nóne was inspected; they are probably rude ones of twigs.

Most men, in addition to matches, carry flint, steel and tinder for making fire. The steel is often made from an old file; the tinder is of course rotted wood, "punk". Occasionally an elderly person carries a cane or *otate*, the roots cut to form a rude deer head, like the Clown's stick of the Huichol.[23]

The musical instruments observed were the drum, violin and flute; doubtless all follow the Spanish pattern. Violins of perfectly standard shape are made by Indian men. Double-headed cylindrical drums, taller than wide, are beaten with pairs of sticks. The simple flute is a short section of cane with two modifying finger-holes and an attached mouthpiece leading the breath over a third hole. These were probably hastily made for the occasion, and it is possible that others better made, larger, and with more notes may be known.

Songs probably can be divided into two types, those of aboriginal pattern with native music, concepts, and Tepehuan words, and the current Spanish-Mexican songs. The former are short, simple in subject matter, and tend to begin on a rather high note and to end on a low one. These are sung on occasions such as "wakes", but the songs most commonly sung, and the music played at dances, seem to be of Spanish pattern.

Folklore is well developed, and many of the adults can —and with slight urging will— recite them at considerable length. The usual Mexican complex of subjects is found: animal tales that are probably entirely aboriginal, and others —like the Tar Baby story— of world-wide distribution; tales of European origin, like that of Juan el Oso; and tales of incredible exaggeration, like the Baron Munchausen stories.

An intoxicating beverage or beer, known throughout the northern mountains as *tesgüino* (Tepehuan *navaityi*), and probably practically identical with the tropical corn-made chicha, is made and drunk as an accompaniment to all festivities. The corn kernels are soaked in water for a day, then warmed and allowed to sprout. When the sprouts are an inch or so (2 cm.) long, all is finely ground, much water added, and allowed to ferment for several days; it is then drinkable.

[23] Lumholtz, 1900, p. 186.

No wine is made of the pitahaya or other cactus fruits, nor is peyote used at present. No species of cactus seems to be native to the Tepehuan mountains, but some grow in the barrancas.

Today many families move to caves in the depths of the warmer barrancas in the winter, as do the Tarahumar, but in aboriginal days these canyons were probably permanently occupied by other tribes, related to the Pacific Coast peoples.

Probably all Northern Tepehuan men speak Spanish well though most are not as fluent in it as in the native language. Probably some women in isolated places speak little. Among Indians, the conversation is almost always in Tepehuan. There are presumably some local dialectic differences, as between Baborigame and Nabogame, for instance. The most obvious local or individual difference is the amount of aspiration given to an initial *h* in a word.

The informants denied the existence of any menstrual customs or marriage restrictions. After birth the child is washed immediately, but the mother is said not to bathe for thirty days.

It is possible that in earlier days there was a dichotomous moiety social organization. Today a man is either an Arribaño (Upper moiety) or a Bajeño (Lower moiety). The present interpretation of the terms is that they apply to the place of residence with reference to the pueblo, but there are no restrictions regarding the latter or against change of residence. Everyone knows to which group a man belongs, into which he was born, but apparently he may change it at will. There are no moiety marriage regulations at present and none are remembered, but the impression is received that formerly the dichotomy functioned more strictly. Today it forms the basis for competition, such as teams in the ball races and mock hostile groups at the Easter festival. When a man is flogged as a legal punishment, it is administered by a member of the opposite moiety.

The civil government today is rather complex, with Gobernador, General, Suplente, Capitanes, Sargentos, Cabos, Justicias, Fiscales, and Fiesteros. Some are appointed, some elected; some for short terms, some for long terms, some for life during good behavior. In some offices there is one for each moiety; in others the affiliation alternates. Each has, of course, his fixed civil duties. There is a Gobernador for each of the Tepehuan pueblos.

About every second Sunday the Gobernador calls the Justicias together to hold court, hear complaints, and pronounce sentences. Almost the only punishment is whipping; there are no stocks or prisons, but a man may be punished by being tied tightly to a tree and left there for the night. The court sessions also provide occasions for long sermons, homilies, admonitions and advice.

Very little information on religion and shamanism could be secured from the few acculturated informants, but it is certain that more intensive work with conservative men in peripheral parts of the area would produce much more. However, there is probably no question that most of the little that remained in Lumholtz's day has now been forgotten. I will not attempt to repeat or to summarize the little data recorded by him.

There are at least two curing shamans, old men, the best one at Mesa de Milpillas, another at Santa Rosalía. The informant knew of sucking cures among the Tarahumar, but denied knowledge among the Tepehuan. He did not know the word *mitote* (sacred dance), nor *chimal* (God's eye), nor *chan* (mythological water serpent). He had never heard of "Our Elder Brother" (Morning Star). The sun is the Father and the moon the Mother, but he recognized no connection between the moon and the Virgin of Guadalupe. There are no set prayers and no ceremonies, public or private, at any occasions such as planting and harvesting corn. However, it is the custom not to eat any green corn until August 15, when tortillas de elote are made, taken to the church and eaten there.

The important ceremonies today are church festivals, January 6, Easter, October 24, and December 25. The Saints are paraded on Easter. October 24 is the Harvest Festival when the cura comes and five bulls are killed to feed the people.

Probably shamans still hold ceremonial meetings in sacred houses deep in the woods. At any rate, most Indians have heard of such meetings and how they are —or were— conducted. Apparently they are not held at regular dates but on occasions when danger, such as drought or hail, threatens the crops. The shaman sings ceremonial songs, and then they hear the god (Tuni?) drinking from the olla of tesgüino and spilling it on the ground, though none is missing. He enters through the walls or the roof. They hear him speaking but see no one. He gives them good advice.

Another god is *kukuduri*, a little short man. He is master of the deer, and if a deer-hunt is unsuccessful it is because Cucuduri is riding his deer. Then small ollas of tesgüino must be put out for him.

"House of Wind" is a minor spirit who becomes angry when stones are thrown around on the quiet still mountains; he then causes strong winds to spring up.

The above notes on deities and ceremonies were gathered by Mr. Burton W. Bascom, who also secured the following statements from informants:

God has a wife, but they are separated; when they come together, the world will end. When it thunders, it is a sign that God is happy.

When a person is ill, it is caused by one of three birds singing in the mountains; the three are *tukurai*, *kukuvuri*, and *tokovi*. (The first is an owl, and probably all are owls of different species).

The soul is located in the heart. The souls of the dead are in the sky. When a person is sleeping or has fainted, the soul is wandering. and the person cannot be awakened or revived until the soul returns.

Women should not eat meat from the back of a deer; if they do. they will be very ill for many days with aching backs.

Three native Indian community activities were observed during the month at Baborigame, all in connection with the Easter fiesta: the Indian part of the Easter celebration, the ball-race, and a native dance.

The ball-race

The Indian tribes of the northern Sierra Madre are famous for their ability as runners, which sport they enjoy in races with balls between several teams. The practice has been best described among the Tarahumar,[24] but is also typical of the Northern Tepehuan and is one of the few aboriginal customs that are still preserved, though doubtless it has lost much of its former importance, religious aspects, and functional details. Possibly it never was of the same importance as among the Tarahumar, from whom it may have been adopted, the practice among the two groups being very similar. It has not been reported and was probably always missing among the Southern Tepehuan.

The running ability of Tarahumar racers is fabulous. Owing to unaccustomed environmental and psychological conditions, Tarahumar runners have not done as well as expected in modern athletic contests in which they have been induced to take part. But, for instance. in 1947, in connection with the *El Paso Sun* Carnival, Pascual Paseño ran from Chihuahua City to Ciudad Juárez, a distance of about 220 miles (350 kilometers) in 42 ½ hours. Longer races have been recorded.

Among the Northern Tepehuan today, ball races are held three times a year. One of these is in connection with the Easter festivities. which I had the opportunity to observe. Practicing was done on Palm Sunday, the conclusive races on Easter Saturday, both in the afternoon. The course is around the town of Baborigame, though the participants are Tepehuan Indians from the countryside, not residents of the pueblo. The account by Lumholtz of the races here at Easter, 1895, could serve today; apparently there has been little, if any. change in a half century. Lumholtz measured the course as 9223 feet

[24] Bennett and Zingg, 1935, pp. 335–341; Lumholtz, 1902, 1904.

(ca. 2.75 kilometers). The races then —or the major one— were of thirteen circuits, and the average time per circuit almost exactly fourteen minutes. There were tales of men who could make twenty-seven circuits. In 1951 the races seem to have been of five circuits. the time per circuit about the same, probably closer to thirteen minutes.

First there was a race for immature boys; this was apparently of four circuits. The boys were called together and given advice and instructions first. Then the adult men raced, and finally, toward nightfall, the women. Interspersed at the same time were private two-man races, generally among older men for individual bets. Naturally there was much betting —for ridiculously small stakes— but it was not obtrusive. The audience seemed only mildly interested; there was little encouragement to the runners, little excitement when they appeared, no hilarity; quiet, happy contentment but no joviality, and on the other hand no quarrels, even among the inebriated. The women kept more or less in the background, and most of the men, arranging and settling bets, stayed in a large group at a slight distance from the course where several small bands of musicians —violins and drums— amused themselves and the group.

It is reported that formerly the race was between the two moieties, Arribaños versus Bajeños, but today the teams are "pick-ups"; no captains were obvious.

Although the course is very rocky and stony, with much bare bedrock, the runners ran in bare feet. Most of the men ran in their white cotton underwear, but a few stripped to the waist. The ball is of rather soft, light gray wood, three inches (7 cm.) in diameter, cut to an approximate sphere with a knife. From where it lies on the ground, a man pokes his toes under it and lifts it into the air in a high arc while the other members of the team continue running ahead. Each team of course has its own ball. They run at a steady high speed without spurts or halts, except for the man who is kicking the ball.

The women run in their ordinary dress. Instead of a ball a small ring of grass wound with yucca leaves is thrown by means of a stick. It is not necessary to lift this directly from the ground; a woman picks the ring up on her stick and throws it while running a few paces. The ring is 4 ½ inches (11 cm.) in diameter.

Dancing

On Easter Sunday a dance of obviously aboriginal pattern was observed at a Tepehuan countryside house that had a large flat patio. Men, women and children came but only the men danced, the women remaining indoors (it was drizzling) to gossip and serve tesgüino.

Music was provided by violins and drums; it sounded more modern than aboriginal. The men, much under the influence of the native beer and maudlin but happy, marched in two parallel lines, one behind another, to the end of the short patio where the lines turned and marched back. Some progressed by slow steps, some by skips. Each man carried a stave about six feet (2 m.) long. At intervals the drum increased its tempo and volume, and the men shouted and performed gyrations. During long rest periods the men drank, chatted, and sang songs with Spanish words and modern music.

Easter fiesta

The municipal Easter festival at Baborigame consists of two parts, that of the urban non-Indians, and that of the rural Tepehuan; naturally the division is not strict. The former have their Catholic church ceremonies all day Thursday, and Friday morning, while the Indians take over Friday afternoon and all day Saturday. Thursday and Friday are relatively quiet, centered around the church and the carrying of the holy figures around the village, and Saturday afternoon is devoted to the ball race. The Indians have their religious celebration Saturday morning. It is probably mainly of Catholic colonial missionary origin with a background of aboriginality.

Only men and boys take part, and the division into rival moieties is all-important. The principal partakers, known as Fariseos, wear their calzones, plaster their hair and faces with lime or similar white substance, and carry staves. Each moiety prepares a rude life-size straw figure of Judas, one male and one female. The locality of these is kept secret until the moment they are to be brought out on Saturday morning. The men of the Upper Moiety bring theirs out from a house at the upper edge of the village and race it through the streets amid riot and rumpus. Other Fariseos run through the streets seizing everything loose, such as hats from the heads of spectators. After a short while they retire to a field at some distance from the houses. Then the Bajeños, similarly dressed and whitened, run into the village from the lower side, carrying their straw Judas and seizing anything available. They soon join the other group in the field where the straw Judases are subjected to erotic manipulation, with appropriate remarks in Tepehuan. Soon all march back to the pueblo where several hours are spent in an apparent mock trial in the yard adjoining the church, and some ceremonies in the church itself. At several different times the men of the two moieties engage in a sham battle in the public square in front of the church. The men pair off and pretend to duel by slapping and wrestling. In the mock trial, all stand around two of

the principal Fariseos with the two Judases and a horse, who face a line of Tepehuan officials. The two men make humorous —probably lewd— replies to the sober remarks and questions of the officials, who probably also take the opportunity to deliver some of the homilies —especially to the groups of small boys— of which these Indians seem especially fond.

Archaeology

No archaeological sites are reported within a short distance from Baborigame. A cave with masonry structures within is said to exist at about six hour's travel away, and at a much greater distance caves are reported from which skeletons of "Cocoyomes" have been exhumed, giants of great height *(sic)*.

Culture traits

Beals [25] divides the culture of the aborigines of the Sierra Madre before 1750 into two types: the Northern, primarily the Tarahumar; and the Southern, including the Tepehuan and Tepecano. He believes that the easternmost Tepehuan had no agriculture, and that irrigation was unknown to all. Both sexes did the cultivation, mainly with a hoe, raising corn, beans and squash. Community hunts were practiced; caves were used for dwellings. Pottery may have been lacking. They had definite idols.

In his tables of traits, Beals gives the following 26 as the only ones of his 136 traits listed for which there is positive evidence in literature. In almost all cases, it is not known which Tepehuan group is referred to; in the few instances where this is noted, the data are from Lumholtz.

Corn
Chile
Wooden hoe
Deer-head disguise
Maguey and corn drinks
Growing of cotton
Cotton cloth
Adobe houses
Stone houses
Cave houses
Pottery
Gourd utensils
Musical bow (Southern T.)
Head-taking
Cannibalism
Wrist-guards
Spears
Clubs
Slings (Southern T.)
Carved idols and fetishes
Altars (Southern T.)
Shamans
Visions and dreams
Food offerings to supernaturals
Peyote (Northern T.)
Captive eagles

[25] Beals, 1932.

Summary

The Tepehuan are very little known and have lost most of their aboriginal culture. Practically all of the few writers who have considered them have made the mistake of assuming that they were and are a homogeneous group, and of failing to distinguish Northern from Southern Tepehuan. Today these two remnants are centered in the northernmost and southernmost parts of their former habitat, widely separated and with no knowledge or traditions of each other. The Northern Tepehuan are the more acculturated to modern pattern and the smaller group, first doomed to disappearance as a tribal entity. However, in both groups the languages are still spoken in practical purity.

Whatever may have been their relations in pre-conquest days, the Northern and Southern Tepehuan differ greatly, and probably always have, though of course the absence of a given trait at present, and of historical reports of it, does not prove its absence in aboriginal culture. The language of the Southern Tepehuan is practically identical with that of the Tepecano, and many cultural elements are similar and akin to those of the Huichol and Cora. The Northern Tepehuan is a different language, not merely a dialect, certainly unintelligible to the Southern Tepehuan, though related. Many of their cultural traits seem to have been lacking among the Southern Tepehuan —and vice versa— and some of these they share in common with the Tarahumar.

BIBLIOGRAPHY

Basauri, Carlos.

1929. *Monografía de los Tarahumaras,* México.

1940. *La población indígena de México.* 3 vols. Secretaría de Educación Pública. México.

Beals, Ralph L.

1932. "The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750. *Ibero-Americana:* 2. Berkeley.

1933. "The Acaxee; A Mountain Tribe of Durango and Sinaloa." *Id.:* 6. Berkeley.

Bennett, Wendell C., and Robert M. Zingg.

1935. *The Tarahumara.* University of Chicago.

Cerda Silva, Roberto de la.

1943. "Los Tepehuanes", *Revista Mexicana de Sociología,* 5, 541–567. México.

Colonial Sources.

(See bibliographies in Gamiz; Beals, 1932; Sauer, 1934).

Gamiz, Everardo.

1948. *Monografía de la nación tepehuana que habita la región sur del Estado de Durango.* Ediciones Gamiz. México.

HRDLICKA, ALES.

1903. "The 'Chichimecs' and Their Ancient Culture, with Notes on the Tepecanos and the Ruin of La Quemada, México", *American Anthropologist* (n. s.) 5, 385–440. Lancaster.

KROEBER, ALFRED L.

1934. "Uto-Aztecan Languages of Mexico", *Ibero-Americana:* 8. Berkeley.

LUMHOLTZ, CARL.

1900. "Symbolism of the Huichol Indians", *Memoirs of the American Museum of Natural History,* 3,. 1. New York.

1902. *Unknown México,* 2 vols. New York.

1904. *El México desconocido.* New York.

MASON, J. ALDEN.

1912. "The Pinole Fiesta at Azqueltán", *Museum Journal,* 3, 44–50. Philadelphia.

1913. "The Tepehuan Indians of Azqueltán", *Proceedings, 18th International Congress of Americanists,* 344–351. London.

1917. "Tepecano, A Piman Language of Western Mexico", *Annals of the New York Academy of Sciences,* 25, 309–416. New York.

1918. "Tepecano Prayers", *International Journal of American Linguistics,* 1, 91–153. New York.

1936. "The Classification of the Sonoran Languages", *Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber,* 183–196. Berkeley.

1940. "The Native Languages of Middle America", *The Maya and Their Neighbors,* 52–87. New York.

1948. "The Tepehuan and the Other Aborigines of the Mexican Sierra Madre Occidental", *América Indígena,* 8, 289–300. México.

MENDIZÁBAL, MIGUEL O. DE.

1937. *Distribución geográfica de las lenguas indígenas de México, conforme al censo de 1930* (map). Departamento de Asuntos Indígenas. México.

OROZCO Y BERRA, MANUEL.

1864. *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México.* México.

PIMENTEL, FRANCISCO.

1862. *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México.* México.

PREUSS, K. TH.

1912. *Die Nayarit Expedition; Die Religion des Cora Indianer.* Leipzig.

RINALDINI, BENITO.

1743. *Arte de la lengua tepeguana.* México.

SAPIR, EDWARD.

1913. "Southern Paiute and Nahuatl; A Study in Uto-Aztekan", *Journal de la Société des Américanistes,* 10, 379–425. Paris.

1919. *Id.,* Part 2. *Id.,* 11, 443–488.

SAUER, CARL.

1934. "The Distribution of Aboriginal Tribes and Languages in Northwestern Mexico", *Ibero-Americana:* 5. Berkeley.

1935. "Aboriginal Population of Northwestern Mexico". *Id.,* 10. Berkeley.

THOMAS, CYRUS, and JOHN R. SWANTON.

1911. "Indian Languages of Mexico and Central America", *Bulletin* 44, Bureau of American Ethnology. Washington.

ZINGG, ROBERT M.

1938. *The Huichols, Primitive Artists.* New York.

Viviendas indígenas, tipo "en alto", de los Indios Chocóes en el Darién, Panamá. *Foto Flateau.*

Isletas pobladas por Indios Kunas en la Comarca de San Blas, Panamá. *Foto A. Rubio.*

LA ECONOMÍA Y LA VIVIENDA RURAL E INDÍGENA EN PANAMÁ

Por ÁNGEL RUBIO
(Panamá)

Summary

The tiny Republic of Panama (74,000 Km.2) has a population of close to half a million Indians and rural inhabitants alone. The Indians who inhabit the tropical forest region (Climate A f k and A m i, Köppen), the Caribean watershed and the wide valleys of Bayan and Chucunaque, are; the Guaymíes of Boca del Toro and Chiriqui, the Kunas est region (Climate A f k and A m i, Köppen), the Caribean in lower Darien. The Panamanian rural element (mixture of Spanish and Indian), inhabits the hot lowlands of the Pacific savannas (Climate A w i), which extend from the Canal Zone in the center of the Isthmus to the borders of Costa Rica.

More than 51 % of the population is engaged in agriculture and livestock raising (1940). Cultivation systems have all the characteristics and difficulties of tropical agriculture: a self-sufficient subsistence economy, of products changed from place to place when the soil is exhausted (roza).

Three cultural and economic levels can be distinguished in this population; the pure Indian, the rural inhabitant and the villagers. Each stratum presents distinct modalities in its dwellings.

In this study the author has used the type of rural housing proposed by Albert Demangeon (1937): 1) The block-type house (the different varieties —elemental block-house, transversal, longitudinal, and two-story); 2) house with patio (enclosed dwelling and patio or enclosed patio, exposed house and patio or the open patio).

The Kuna Indian (self-sufficient subsistence economy as other Indian groups), lives in a rectangular hut made of plant matter. The hut has no interior divisions and at times is occupied by more than one family. Very similar is the home of the Chocóe, but the rectangular house stands on long piles (palafitos). The Guaymi lives in huts, also of plant matter, are circular in form with conical palm roof.

The home of the agricultural worker is ranch type of various kinds, such as thatch, rancho colgado, of quincha (clay and cane), and of tile (whose value is estimated between $160.00 and $350.00 dollars), or of quincha and thatch (valued between $ 30.00 and $ 50.00 dollars). The form of agglomeration is the small settlement or village with dispersed dwellings.

Town dwellings correspond to an urban population with a money economy, dedicated to livestock and agriculture. The house is a permanent structure, predominantly one-story with patio, generally with adobe walls and tile roof. These materials reflect the Spanish origin, as the Spaniards were the first to colonize the Panama savanna.

In the opinion of the author, the problem of improving Indian and rural housing is inevitably linked with an integral plan for Panamanian Indian and rural living, which among other factors, includes the system of aided self-help preconized by Jacob Crane.



Vivienda lugareña en Chupampa, Provincia de Herrera, Panamá, *Foto Cabrado.*

El marco natural y regional panameño

La República de Panamá está situada en el istmo más bajo y angosto de América Central, por donde ésta se suelda a la masa continental suramericana, en bajas latitudes tropicales (7º a 9º Norte); se alarga en dirección casi de los paralelos para constituir un puente terrestre entre las aguas del Caribe y las del Pacífico. Las secuencias culturales, arqueológicas e históricas de este *carrefour* guardan mayores relaciones con el rincón noroeste de América del Sur.

La estructura geológica panameña es relativamente simple. Un conjunto predominante de tierras altas y masas de origen plutónico constituye la armazón de sus relieves (Cordillera Central, arcos montañosos de San Blas y el Darién), orientados en su mayor parte en dirección oeste-este. estas tierras altas, de más de 700 metros, ocupan aproximadamente un 13 % del área total de la República. Tierras bajas, colinas y llanuras sedimentarias, terciarias, marginales las unas, en posición de depresión central las otras, rellenan el 87 % del área restante. Panamá es un país de bajos relieves, recubiertos por climas típicamente tropicales.

Dentro de sus dimensiones reducidas (unos 74,000 km.^{2}), cabe distinguir en la República panameña las siguientes regiones: 1º Una

región de selvas tropicales, pluviselvas *(rainforest)*, en las tierras bajas que vierten al Caribe y en las depresiones orientales de los anchos valles del Bayano y del Chucunaque: Tierra caliente, de lluvias abundantísimas (2,500 a 3,500 mm. de precipitación anual) y espesísima cubertura de selva tropical, cuyos climas agobiadores (tipos *A f i* y *A m i*, de Köppen) forman un ambiente poco favorable, en general, para la vida humana y especialmente para la población blanca. Los indígenas panameños con cultura viva: Guaymíes, de Bocas del Toro; Kunas de la Comarca de San Blas y del Valle del Chucunaque, y Chocóes de las bajas tierras darienitas, predominan en esta zona. 2º La región de las Sabanas del Pacífico, que se halla en las tierras bajas de la vertiente de este Océano (Llanuras Centrales y de la Península de Azuero, Llanuras Chiricanas): Tierra caliente también, con menores precipitaciones anuales (1,500 a 2,000 mm.) y una estación seca más definida, intensa y larga en los meses de enero y mayo. Asiento del habitat de la cultura panameña, como lo fue de antiguas culturas precolombinas, esta región (de tipo climático *A w i*) presenta una cubertura vegetal donde predominan las sabanas herbáceas, salpicadas de parque tropical y cruzadas por bosque-galería en las márgenes fluviales. La agricultura tropical y la ganadería se desenvuelven mejor en esta región habitada por la mayor parte de la población, cruzada por más vías de comunicación, donde la antigua colonización española tomó asiento. El *ecúmene político* de la República la cruza de este a oeste. Muy poca es su población indígena. Estas dos son las regiones principales.

Ahí donde la tierra se angosta más, hacia el centro de la República, hállase una 3ª región, la drenada por el río Chagres. Carente de altas tierras, es un laberinto de colinas y valles confusos, en que destaca el trazo esencial del Valle del Chagres. Fue la región del tránsito primitivo, del ferrocarril del siglo XIX, del Canal del XX. Allí han madurado las dos ciudades panameñas de mayor volumen: Panamá, sobre el Pacífico, Colón en aguas del Caribe.

Queda finalmente, como 4ª región, la de las tierras altas, tanto del espinazo de la Cordillera Central, como de las montañas del Darién, muy lluviosas con cubertura de selvas de pendientes y selva mixta, poco habitadas, pese a sus ambientes climáticos templados (clima *C w*).

Población y habitat

Más de 800,000 habitantes (Censo 1950) pueblan este territorio, pequeño como su población, pero con una estructura étnica abigarrada.

Antes de que en el siglo XVI se produjera el impacto español, sabemos que una serie de culturas e influencias diversas habían pasado y ocupado el Istmo panameño. Los concheros *(shell mounds)* hallados cerca de algunas costas revelan la existencia de un primitivo colector. Pueblos e influencias culturales mayoides han sido señaladas en las culturas panameñas precolombinas por Max Uhle y Lothrop; pueblo e influencias suramericanas chibchas predominaban en los siglos inmediatamente anteriores al descubrimiento, según Rivet; pueblos e influencias del Caribe se advierten, a juicio de Krickeberg y de Pericot. Kunas, Guaymíes y Chocóes constituían los principales ciclos y círculos culturales del XVI, si atendemos a Lehmann; círculos que todavía subsisten con variaciones de áreas y modulaciones evolutivas y transculturaciones fáciles de explicar.

El elemento español fluye en los siglos XVI a XVIII operando la conocida fusión biológica que desemboca en el mestizo (tipo predominante hoy, al decir del Censo de 1940) o que subsiste, más o menos alterado, en el criollo. Hay que contar también desde el XVI con el negro africano, cuyos descendientes están incorporados a la cultura panameña (el *negro nativo,* del lenguaje popular actual). La colonización española (de encuadramiento y núcleos aislados), fue poco a poco instalándose en las Sabanas del Pacífico con sus peculiares actividades ganaderas y agrícolas. Este avance, minúsculo frente de colonización, forzó a un repliegue del indio a un confinamiento a las montañas de la Cordillera Central (el Guaymí), al litoral e islas de San Blas (el Kuna), a las selvas del Bayano y Chucunaque (el Kuna) o a otros bajos valles darienitas (el Chocóe).

Durante el siglo XIX ocurren pequeños impactos étnicos nuevos, numéricamente escasos, de orientales (chinos) y blancos, en la construcción del ferrocarril y en los trabajos franceses del Canal. Los impactos del siglo XX se producen al construirse el Canal de Panamá por los Estados Unidos: son los negros antillanos (el *chombo* del lenguaje popular actual), son tipos mediterráneos (españoles, italianos, griegos), son asiáticos (chinos, japoneses y en pequeña pero activa cantidad sirios, palestinos, libaneses, etc.), y es finalmente el elemento norteamericano, que habita la Zona del Canal. Estos últimos impactos afectan principalmente a las ciudades de Panamá y Colón, de población abigarrada.

Resultado de ello es que en el reducido Istmo de Panamá coexistan actualmente las siguientes culturas: tres culturas indígenas vivas (kuna, chocóe y guaymí), la cultura panameña con su elemento mestizo en mayoría y base cultural hispana asentada en las Sabanas del Pacífico, la cultura norteamericana de la Zona del Canal y los pequeños enclaves étnicos y minorías antillanas en las ciudades de Panamá y Colón.

Según el Censo de 1940 más de la mitad de la población (68.2 %) es rural. La población de Panamá presenta escaso analfabetismo urbano (8.5 %) y mayor en el ambiente rural (53.7 %); con pequeña densidad (8.5 habitantes por kilómetro cuadrado), que se acumula en la vertiente del Pacífico, en tierra baja y caliente y por la región de las Sabanas.

La región selvática, verdadera *Hylea* panameña ocupada por los indígenas, presenta un habitat aglomerado (concentración en pocos y pequeños núcleos), tipo muy característico de las regiones tropicales cálidas y lluviosas, según Gouru. El habitat disperso (viviendas rurales aisladas o reunidas en pequeños grupitos más o menos abiertos que forman las minúsculas aldeas y caseríos) predomina netamente en la región de las Sabanas, constituyendo uno de los problemas capitales de este agro. Medido el fenómeno, advertimos —hace años— una correlación: donde la dispersión del habitat es mayor, mayor es el porcentaje de población activa dedicada a la agricultura y a la ganadería y mayor es también el porcentaje de analfabetos. He aquí unas cifras impresionantes: entre 4,600 centros poblados que contó el Censo de 1940, más de 4.500 contaban con una población inferior a 500 habitantes.

Utilización del suelo. Dos economías dispares

Un mapa de utilización del suelo que tenemos preparado, deja ver las siguientes formas de utilización: 1. Una agricultura indígena primitiva, perdida en el paisaje natural de la región de selvas; 2. Una agricultura y ganadería panameñas que se asientan en las tierras bajas y Sabanas del Pacífico y tienden a remontar por las empinadas faldas del volcán de Chiriquí, marcando un ensayo de colonización de montaña, de buenos resultados; 3. Una agricultura de plantación (United Fruit Co. y Chiriqui Land Co.), marginal, en tierras bajas de Bocas del Toro (abacá, cacao) y Chiquí (banano). Panamá, pese a su fama de país comercial, es más bien agrícola. El 52.6 % de su población económicamente activa (1940) está dedicada a la agricultura y a la ganadería, mientras que la industria absorbía solamente un 7.1 %, el comercio un 5.1 % y los trabajos en la Zona del Canal un 13.5 %.

Desde antiguo se señalan en el Istmo dos economías muy marcadas. La región del tránsito y de la ruta (región del Chagres) ve instalarse en el siglo XVI el tránsito y tráfico primitivo Panamá-Portobelo y conoció las famosas ferias portobeleñas. Por la misma región se construye el ferrocarril (1849–1855), se acomete la obra del Canal francés, terminada felizmente por Estados Unidos de América. Las ciudades de Panamá y Colón, apéndices económicos de la Zona, participan

de modo secundario de los vaivenes y de las actividades de la ruta. Con marcada oposición de nivel y de actividades económicas, se presenta la economía tropical rural del resto del país, con una agricultura específicamente tropical, sin faltar la nota esencial del nomadismo agrícola, sus frágiles y pobres suelos tropicales y ganadería expuesta a las agresiones de múltiples enfermedades. La productividad económica es muy baja, como bajo es también el poder adquisitivo de la población rural y deficientísima la dieta del campesino panameño.

No son más halagadoras las condiciones del régimen agrario. Sólo una minoría tiene la propiedad de la tierra que cultiva; el 84 % de los agricultores no son propietarios, sino arrendatarios, usufructuarios o peones. Los arrendatarios cultivan fincas por lo general de pequeña extensión (promedio de 5 hectáreas), mientras que los dueños cultivan fincas de extensión mayor (promedio de 34 hectáreas). Las ventas anuales de los productos de las fincas en manos de propietarios se han estimado en unos 273 balboas (el balboa, moneda panameña, está a la par con el dólar); las de los arrendatarios en unos 145 balboas.

Los arrendatarios y usufructuarios son dueños de las cosechas que obtienen, las que les sirven para mantener a sus familias, pero apenas para recibir algún dinero. Practican una agricultura nómada que les impide acumular riqueza en forma de árboles frutales, viviendas de sólidos materiales o animales domésticos.

La mayor parte de la propiedad de la tierra pertenece al Estado (en algún Distrito, el 93 %). La propiedad colectiva tiene una tradición secular que arranca en las culturas precolombinas y se refuerza con prácticas de origen español: terrenos del común y ejidos. Se estima que sólo un 9 % de los agricultores tienen la propiedad de la tierra que cultivan. Una ley de 1941 creó el Patrimonio Familiar, que se constituye con los bienes de los campesinos pobres hasta por valor de mil balboas, incluyendo 10 hectáreas de tierra, la vivienda, implementos agrícolas y animales domésticos. Tal patrimonio no puede hipotecarse, secuestrarse, ni ser embargados los bienes que lo forman ni sus frutos. Esta medida, buena en su intención, tropieza con obstáculos, como la falta de caminos, el bajo nivel del campesino, el escaso rendimiento de las 10 hectáreas que aporta el Estado, el ínfimo valor de la vivienda del campesino (promedio de unos 45 balboas), la inestabilidad de la familia a quien se otorga (en el campo predominan las uniones consensuales) y la complicación burocrática de su aplicación.

Los métodos de cultivos de la agricultura tropical panameña son de dos clases: 1º, las *fincas* o *sitios*, cultivos permanentes de la tierra; y 2º, las *siembras de año*, *roza* o *huerta*, que varían anualmente de lugar, constituyendo el clásico tipo de agricultura nómada, trasladante.

No son sencillas las faenas que impone este método de agricultura itinerante, practicada en un ambiente climático de intensa insolación, altos calores y lluvias sofocantes. La primera labor consiste en el desmonte de la selva y en la destrucción del subbosque que, con machete, ejecutan hombres y niños (se llama la *socuela);* sigue la *derriba* de los árboles a golpes de hacha y después la *quema* de la selva cortada, operación que se cumple en estación seca. Debe construirse en seguida la *cerca* o empalizada de troncos, por hombres y niños; a lo que sigue el *balseo* o destrucción de la maleza que la quema dejó intacta. Antes de que comiencen las lluvias (mayo) se *siembra,* utilizándose la coa y chuzos de madera, faena que practican mujeres y hombres, niños y niñas; hombres y niños hacen la *deshierba* en los meses de junio y agosto. Finalmente, la *cosecha* de muchos productos se cumple en septiembre y octubre; para ello hombres y mujeres, niñas y niños, utilizan cuchillas de hueso y otros útiles elementalísimos.

La jornada campesina, en la que interviene, como se ha visto, todo el elemento humano disponible, dura desde que amanece hasta el anochecer, gastándose buena parte de ella en el tiempo de marcha desde la vivienda hasta el lugar de trabajo. Las herramientas son muy elementales; machetes, hachas, canastas de siembra, coas y chuzos, motetes o canastas para transportes, serones de corteza, chozas de almacenaje, etc. Las plagas y enfermedades de plantas y animales constituyen tremendos obstáculos y una gran pérdida de la riqueza creada.

En tales condiciones, nada tiene de extraño que los ingresos anuales de un campesino panameño sean ínfimos y que el promedio de los mismos por persona haya sido calculado en unos 14 balboas al año, salvo en fincas situadas cerca de poblaciones donde se eleva más, para disminuir todavía en las tierras montañosas, muy alejadas.

La economía campesina panameña, se define como de subsistencia y autosuficiente: se produce todo lo que se consume y se consume todo lo que se produce: vivienda, alimentos, algunos muebles, prendas de vestir, ciertas herramientas, determinadas medicinas y hasta algunos instrumentos musicales muy primitivos. Sólo un pequeñísimo comercio, un *cambalache,* se produce cuando el campesino va a los pueblos a comprar machetes, telas, jabón, petróleo, licores, medicinas de patente, vasijas, clavos y baratijas.

Completan el cuadro de la vida campesina una alimentación deficiente y la insalubridad característica del medio tropical con sus agotadoras endemias: anemia, uncinaria, malaria, sífilis, infección umbilical y el coto, en comarcas alejadas del mar.

Estratos culturales y económicos del campo panameño

Dentro del agro panameño, predominante en el espacio y con el mayor volumen de la población económicamente activa, deben distinguirse tres estratos culturales bien distintos: 1º, el del *indio* que conserva viva su cultura, ya sea kuna, chocóe o guaymí, y que habita en la región de las selvas; 2º, el estrato netamente *campesino* (el "*paysan*" de los franceses), con habitat pulverizado, disperso en viviendas aisladas o en diminutas aglomeraciones abiertas de *caseríos* o aldeas, apoyado en una débil economía agrícola de subsistencia, autosuficiente y casi totalmente marginada de la economía del dinero; y 3º, el estrato *lugareño* o pueblerino (el que los franceses llaman "*villegeois*") que habita en una forma de aglomeración mayor: *el pueblo* o lugar (lugar: población algo mayor que la aldea) y que se desenvuelve dentro de una economía de dinero, más comercial y con mayor base pastoral y ganadera. Estos dos últimos estratos utilizan preferentemente las tierras bajas de las Sabanas del Pacífico. El estrato campesino parece presentar una mayor supervivencia de prácticas económicas y culturales indígenas, transculturadas; en el estrato lugareño creemos percibir una participación mayor de elementos culturales españoles, tanto en su forma de aglomeración (el pueblo) cuanto en su tipo humano (el mestizo y el criollo). Cada uno de estos estratos presenta en sus viviendas modalidades y problemas específicos, cuya solución, posiblemente, demanda remedios específicos también.

Tipología de la vivienda rural

Los *Travaux du Premier Congrés International de Folklore* (París, 1937), incluyen el "Essai d'une classification des maisons rurales" que presentó el ilustre Profesor de la Sorbona, Doctor Albert Demangeon, como ensayo par un tipología universal de la vivienda rural. Hemos tenido muy presente este proyecto al ocuparnos de la vivienda rural panameña.

Dos tipos fundamentales propone Demangeon: 1º) La *casa-bloque (maison-bloc)*, casa global de una sola estructura o construcción donde todo se encuentra bajo el mismo techo; y 2º) la *casa-patio (maison-cour)* donde la existencia de dos o más estructuras o construcciones determinan un agrupamiento alrededor de un espacio libre, más o menos grande, o patio. La diferencia fundamental entre ambos tipos deriva de diferencias de explotación y nivel económico; la casa-bloque es, en general, la del pequeño o mediano agricultor, mientras que la casa-patio suele ser, por lo común, la del cultivador mayor.

Cada uno de estos dos tipos presenta sus variedades.

Son *variedades* de la *casa-bloque:* 1) *la casa-bloque elemental,* la más humilde y pobre, del campesino sin tierra; no contiene bajo su techo más que un alojamiento, que a más de morada humana puede utilizarse también como establo o porqueriza; 2) la *casa-bloque de elementos transversales,* estructura única, de un piso a ras del suelo, en cuya fachada a la calle se disponen tres partes con funciones diferentes: habitación para sus ocupantes, el establo y el hórreo, granero, troje o troj. Es tipo económico propio del pequeño labrador; 3) la *casa-bloque de elementos longitudinales,* responde a las mismas necesidades agrícolas y al mismo estrato social, pero dispone sus lugares especializados en profundidad, uno detrás de otro: la habitación, que da a la calle, el establo y el granero; y 4) la *casa-bloque alta (maison en hauteur),* que contiene asimismo todas sus partes bajo un mismo techo y en una sola estructura, pero que en lugar de yuxtaponer sus elementos o partes, transversal o longitudinalmente, los superpone así: en la planta baja, las bestias y otros servicios, o sea la granja y el estercolero (a veces, también la cocina); en la parte alta, más noble, las habitaciones para el hombre. En las cuatro variedades se advierte la preocupación de mantenerlo todo en una sola construcción y bajo una llave.



Indio Guaymí, Panamá. Nótense al fondo los tipos de ranchos. *Foto A. Rubio.*

Son *variedades* de la *casa-patio:* 1) la *casa-patio en orden cerrado o de patio cerrado (maison en ordre serrée o à cour fermée),* la cual presenta diferentes construcciones o estructuras pequeñas que se tocan entre sí de modo que encierran un espacio abierto o patio; todas sus partes miran hacia este patio interior cerrado, donde domina como elemento principal el estercolero, reflejando así la importancia de la granja ganadera. En esta variedad, todo queda también vigilado y asegurado: una sola llave; pero a cambio de tal ventaja el hombre se ve forzado a la inmediata convivencia del ganado, con quien comparte una compañía malsana. La función agrícola se revela por la

importancia del granero en comarcas y épocas del año en que los granos constituyen la riqueza principal; la granja suele dar a la calle adonde también abre la puerta o portalón para dar paso a carros o carretas. Frecuentemente, el albergue del hombre se sitúa al fondo del patio. Se dice que este tipo tiene origen monacal y que se relaciona con explotaciones muy grandes; y 2) la *casa-patio en orden abierto o de patio abierto (maison en ordre lache* o *à cour ouverte)*, que resuelve el problema de dar al agricultor o ganadero una mayor independencia y asegurarle una explotación más fácil para su ganado. Consta de varias construcciones exentas: casa-albergue para el hombre (con pequeño jardín), granja, establo, cochera, estercolero, porqueriza, etc., construcciones en directa relación con un pastadero, bien porque estén levantadas sobre él, bien porque comuniquen directamente con el mismo. Todas estas construcciones suelen disponerse en el interior de un gran patio cercado de tapial o de árboles.

Si se elaborase un mapa de la distribución mundial de estos tipos se mostrarían probablemente las relaciones existentes entre la vivienda y la condición económica y social del campesino.

Claro es que esta tipología, elaborada en Francia y observada por su autor en Europa central y rusa y en el Mediterráneo, resulta interesantísima para países evolucionados, de antigua colonización y de latitudes medias. No es, ni pretende ser, totalmente exhaustiva; nada se refiere en ella a modalidades de vivienda mucho más primitivas tan frecuentes en la *choza vegetal de los trópicos,* mucho mejor analizada por Crane o por Gouru. Sin embargo, la tipología Demangeon nos ha parecido muy útil en el estrato lugareño del pueblo de Panamá.

La vivienda indígena panameña

Encontramos fuentes de información sobre el estado de la vivienda indígena al tiempo del descubrimiento para este país, en las páginas excelentes de Fernández de Oviedo y en los trabajos modernos de arqueólogos (Linné, Lothrop, Stirling, etc.). Dentro de la variedad de círculos culturales (kuna, guaymí, chocóe) del XVI, los tres ciclos presentaban una agricultura de subsistencia, autosuficiente, complementada por actividades cazadoras y de pesca de subsistencia también. La vivienda acusa el tipo de *bohío* o cabaña vegetal. La casa del Guaymí era circular con techo cónico; se citan aglomeraciones de poblados circundados por empalizadas protectoras cubiertas de plantas espinosas, muy difíciles de forzar. Llamó mucho la atención de Oviedo el tipo de casas redondas, parecidas a pequeñas torres, espaciosas y seguras, a prueba de viento y brisas, hechas de madera con techo de paja y grue-

sas paredes de cañas grandes al exterior, revestidas por pequeñas cañas en su interior. Constaba de diversas piezas destinadas a cocina, comedor y almacenaje.

El indio Kuna de nuestros días habita en la Comarca de San Blas, y en las cuencas del Bayano y del Chucunaque; todo en región selvática. Su agricultura es de subsistencia, autosuficiente, figurando el coco como un producto de exportación y cambio. La familia, monógama, habita en bohíos de forma cuadrangular, construídos con soportes centrales de gruesos maderos y trabazón predominante de cordelería vegetal. Esta *casa-bloque* vegetal consta de un solo piso, tiene paredes de caña brava y techo de caña trenzada. El interior, generalmente espacioso, presenta suelo terrizo y apenas contiene subdivisiones internas para funciones especializadas; cuando aparecen, en forma de mamparas de caña, apenas están esbozadas. Es frecuente que familias emparentadas moren en una misma casa. En muchas de las Islas del Archipiélago de San Blas, como en las márgenes fluviales de esa Comarca, existe la choza palafítica, montada sobre estacas y con suelos de madera. Las viviendas carecen de servicios sanitarios. Muchas viviendas se aglomeran en las pequeñas islitas sanblasinas formando calles de trazo irregular y, a veces, de trazo de tablero de ajedrez.

El indio Chocóe, habitante de los valles bajos del Darién, desarrolla una economía agrícola de subsistencia, complementada por caza y pesca fluviales. Su bohío o cabaña vegetal es de forma cuadrada, muchas veces elevada sobre el suelo por pilotes de madera hasta de dos o tres metros. Los pisos se hacen con palo de palma y los techos con hojas de palmera. Las viviendas, aglomeradas en pequeños grupos, se pierden en las vegas de los ríos, buscando la protección de lugares recónditos. Pequeñas huertas, que cultivan las mujeres, rodean a las viviendas.

Los Guaymíes, aislados en valles y sabanas de la Cordillera Central, derivan su vida de una elemental agricultura de subsistencia, practicada generalmente por la mujer; cerca de sus viviendas crían algunos animales (cerdos, gallinas, gatos, monos), mientras que los hombres atienden a la caza y la pesca y, circunstancialmente, bajan á trabajar como peones en fincas de panameños. Durante la estación lluviosa moran en bohíos de forma circular, recubiertos por techo cónico de palma real; las paredes expuestas a los vientos se recubren con barro y estiércol de ganado; bajo sus agudos techos se construye un piso alto, hecho de caña, que sirve de dormitorio y granero, y al que se asciende por la primitiva escala formada de un grueso tronco con muescas o incisiones que sirven de escalones. La cocina elemental se hace separada. Carecen de servicios sanitarios.

La construcción de estas cabañas vegetales, elementalísimas, es

una operación cooperativa que los indios cumplen rápidamente. La inestabilidad de tales viviendas guarda relación con la agricultura nómada, trasladante.

La vivienda campesina

El elemento campesino forma parte de la cultura panameña y ocupa preferentemente las Sabanas del Pacífico, menos lluviosas, remontando por valles y faldas de la Cordillera Central, hasta poca altura. Es escasísima la población localizada a más de 700 metros. El tipo peculiar de su vivienda es el *rancho* que, como instrumento de trabajo, se adapta a la agricultura tropical nómada del campesino y a su bajo nivel económico. Tiene de interés el aprovechamiento de los materiales de construcción existentes en los lugares y comarcas campesinas y características de mezcolanza cultural con predominio de elementos guaymíes.

El rancho presenta numerosas variedades: rancho de paja y caña-paja; rancho colgado; rancho de quincha y teja; rancho de quincha y paja; rancho de quincha y zinc. Más raras son, entre los campesinos, la casa de madera y la casa de adobe.

El tipo más frecuente es el rancho de paja y el rancho colgado, de planta cuadrangular, dimensiones reducidas, techo a cuatro aguas, piso terrizo y paredes de caña o de paja. Cuando carece de paredes recibe el nombre de rancho colgado. Los techos pueden ser de hoja de caña, de paja o de paja de arroz; esta techumbre se coloca sobre una estructura apiramidada que, a su vez, descansa sobre gruesos horcones clavados en el suelo. Los techos presentan una gran inclinación. Diversas clases de caña o palma se emplean para las paredes; de la caña de azúcar se utiliza el bagazo y las hojas.

El rancho contiene una sola habitación que es, a un tiempo, albergue, cocina, taller y, en ocasiones, establo elementalísimo. Algunos presentan una pared de caña o palma que, próxima a un rincón, separa el reducido espacio del *aposento* o dormitorio. Más frecuente es la separación que marca el *jorón*, especie de cielo raso de caña, cercano al techo, y al que se sube por un grueso tronco con muescas para escalones. El jorón se usa como dormitorio y pequeño granero. La trabazón de las piezas del rancho se hace generalmente con amarres de materia vegetal.

Ventilado, muy económico, pero de malas condiciones sanitarias, el rancho de paja es la vivienda campesina más frecuente.

Síguele en importancia el rancho de quincha y teja, materiales mestizados: de procedencia indígena la quincha (o enrejado de varitas pequeñas de caña, recubiertas de un barro suave que se elabora pisan-

do y repisando la tierra por los hombres que participan en la *junta* que construye la casa), y la teja de procedencia española. En algunas provincias, el rancho de quincha y teja constituye el 60 % de la vivienda campesina. Es más caro que el anterior, y su valor oscila entre los 160 y los 350 balboas. En este tipo de habitación los techos son a dos aguas.

La variedad quincha y paja combina la quincha en la pared con la paja para techumbre. Es menos frecuente y más barata: 30 a 50 balboas.

La casa de madera, poco utilizada, es más cara (unos 150 a 300 balboas); y menos usada todavía la casa de pared de quincha con techo de zinc (muy inadecuado para los trópicos), de costo mucho mayor. Grande es también el costo de la casa de adobe (unos 1,200 balboas).

La forma típica de aglomeración de las viviendas campesinas es el Caserío, pequeño grupo de viviendas que apenas alcanza, en la mayoría de los casos, a la forma del elemental aglomerado de la aldea. El Caserío y la casa aislada constituyen los elementos diseminadísimos del habitat disperso del campesinado panameño. Los caseríos se mueven y desplazan, manifestándose en este hecho su ajuste y relación con la agricultura nómada tropical, extensiva, de subsistencia y relativamente autosuficiente que prevalece en este estrato económico-social del agro istmeño. Muy curioso es el hecho revelador de que la toponimia de los caseríos registrados en el Censo de 1940, reflejo de la mentalidad rural, muestra con insistencia la repetición de nombres de ríos, formas de relieve, naturaleza del suelo, etc., siendo muy escasos los nombres relacionados con hechos o ideas de vivienda, dominio, régimen agrario, productos, etc.

La vivienda lugareña, o de los pueblos

El *pueblo* es la forma de aglomeración mayor predominante en el medio rural de cualquier país; es el mercado y el pequeño nudo de tráfico humano de corta distancia, lo que le diferencia de la *ciudad*, entre otras muchas cosas, por ser ésta el nudo del tráfico a larga distancia y el centro comercial y cultural de la región adonde extiende su influencia.

La vivienda lugareña o pueblerina corresponde al estrato económico-social más alto del agro panameño, que vive ya dentro de la economía del dinero, con ocupaciones agrícolas y ganaderas no exclusivamente de subsistencia. Que se adapta a este medio lo evidencia el carácter de casa fija, en oposición al rancho campesino trasladante; como lo refleja también la estructura predominante del tipo *casa-patio*, de orden abierto o de orden cerrado. Frecuentemente, consta

de un solo piso, techo a dos aguas, frente más desarrollado (transversalmente) a la calle, y escaso número de vanos o ventanas. El porche o pequeño soportal es nota bien característica. No abunda la casa-bloque en alto y cuando se presenta destaca en el piso alto su balcón corrido, con barandal de madera, pero sin escalera directa a la calle.



Viviendas de los Indios Kuna en la Isla de Tupile, Comarca de San Blas, Panamá. *Foto A. Rubio.*

Si se consideran ya como pueblos a los núcleos lugareños de más de 500 habitantes y menos de 1,500, hay en Panamá (datos de 1940) unos 107 pueblos, casi todos localizados en la región de las Sabanas del Pacífico, por donde actuó en forma más activa la colonización

española de los siglos XVI a XVIII. Gran parte de esos pueblos datan de época hispánica, cuya influencia ha marcado huella profunda en el tipo de la vivienda lugareña panameña. Sus materiales blandos son semejantes a los empleados en la casa extremeña, manchega (hecha en parte de tierra apisonada o tapial) y andaluza, cuyo elemento humano aportó el mayor contingente a la referida colonización. Su disposición predominante de casa-patio (orden abierto o cerrado) parece responder a los patrones antiguos de Andalucía y Extremadura. El mismo modelo de construcción contínua (casas de distintos dueños construídas una junto a otra, formando hileras en forma de pueblo alargado sobre una calle o ruta principal) refleja también características de muchos pueblos andaluces, extremeños o manchegos. El techo de teja de escasa inclinación se suma a estas semejanzas. Aunque la población de David (capital de la Provincia de Chiriquí) entra ya en la categoría de ciudad por sus características materiales y funcionales, conserva en sus barrios más antiguos unidades suficientes y representativas, a nuestro entender, de la casa lugareña de Panamá. Predomina la casa de adobe con techo de teja (41.8 %, del total urbano), siendo muy inferior la proporción de la casa de madera, a la de quincha, y muy pequeña (5 %) la de casa de concreto. La casa de un solo piso es la forma predominante, presentando muchas cobertizo o soportal en cuyos pilares descansa el techo de teja. El tipo de casa-patio en orden abierto es el más abundante. El valor de la mayor parte de estas casas de adobe se ha estimado en unos 1,000 balboas; otro gran número, entre 1,000 a 3,000: es muy reducida la proporción de casas que suban de este valor.

* * *

Algunos intentos aislados y no ensayados se han efectuado con miras a mejorar la vivienda rural panameña. El Banco de Urbanización y Rehabilitación hizo el diseño de algunos nuevos tipos (1947) que no han sido ensayados ni construídos, por vía experimental. Se reconoce ya el grave problema que constituye la dispersión de la población campesina y se desearía encontrar un medio para atajar este grave inconveniente. El Ministerio de Agricultura, a través de su *Revista de Agricultura,* ha publicado algunos diseños elementales encaminados a mejorar el rancho. La discusión y preocupación están realmente en sus comienzos. Sabemos ahora, gracias a los estudios del Dr. Jacob L. Crane, que la vivienda de los trópicos es un arduo problema mundial que afecta a más de mil millones de personas (¡1,000,000,000!...); que es muy difícil acometer su mejoramiento, sin que se vislumbre, hasta ahora, más que una forma posible, la ya

conocida con el nombre de *ayuda propia dirigida (aided self-help)* que se inspira en el principio de aprovechar los materiales locales, la mano de obra campesina, establecer la aglomeración, y procurar dirección técnica para resolver especialmente los problemas sanitarios; pequeños préstamos facilitados por los Gobiernos para que puedan ser amortizados en muy largos plazos, dada la debilísima capacidad económica del campesino. Este problema constituye ya, y felizmente, una preocupación de la Sección de Vivienda y Planificación de la División de Asuntos Sociales adscrita a la Unión Panamericana. Las soluciones no parecen ser fáciles y el problema de la vivienda rural (y cabría tal vez decir lo mismo de la indígena) aparece involucrado con el de una planificación integral de la vida campesina tropical que tome muy en cuenta los factores geográficos, económicos, sociales, agrarios y sanitarios. Estudio, reflexión y cooperación son premisas que se imponen si es que de verdad se quiere acometer el esfuerzo de mejorar el campo tropical y de elevar el nivel económico y cultural de millones de seres humanos. Entre ellos se cuentan los campesinos panameños que ahora arrastran una vida paupérrima y difícil.



Ranchos de quincha y paja: típica vivienda del campesino panameño. *Foto Flatau.*

EL INDIO EN EL TEATRO

Por Ricardo Rojas
(Argentina)

Summary

The author, Ricardo Rojas, is an Argentine intellectual whose concern with Indian affairs is not of recent origin. Several years ago he was one of that small minority, which included Sáenz and Gamio in Mexico, Castro Pozo in Perú, Antonio García in Colombia, etc., who planted the Indian question as a general problem and not purely local. He was one of the first to speak out in defense of the red man in his own country, where until a short time ago, the Indian tradition was viewed with disdain. When the Permanent Patagonian Exhibition was organized in 1942, he took an active part in its realization, and in connection with this wrote El Problema Indígena en Argentina, **which was published in this magazine (Vol. III, pp. 105-114, 1943). He is also the author of different works in the same field.** Blasón de plata, **1910, a theoretical study, was the result of a long Indian campaign. Additional information about Ricardo Rojas is given in the List of Collaborators.**

In the brief but substantial theme presented here Rojas speaks with authority, giving a birds-eye view of the Indian as protagonist in poetic literature from the Conquest on. He points out that authors employed the Indian as a second or third-rate esthetic figure, usually for local color or as the folklore frame for Spanish or Creole figures. As seen through the European crystal by writers, who in large part, knew the Indian only through tales or hearsay, he was a distorted figure. It was not until the 19th century that Europeans, ridding themselves of caste prejudices, began to comprehend in part, the intrinsic nature of the exotic, and appreciate the historical value of the folklore of other people. And it has only been during the past fifty years that a proper evaluation of the Indian in literature has been achieved thanks to anthropology and to a changed philosophic concept of the American Indian.

As Rubén Darío said: "If there is poetry in our America, it exists in the ancient things; in Palenque and Utatlán, in the legendary Indian, in the Incas, sensuous and fine, and in the great Moctezuma of the golden throne."

He oído decir alguna vez que el indio no interesa en el teatro. Tal afirmación no es un juicio, porque es apenas un prejuicio. Conviene examinarlo para ver de dónde proviene y qué errores pueden haberlo mantenido en algunas personas que se precian de cultas.

Apenas descubierta América, los indios interesaron a los escritores; nació entonces una copiosa literatura sobre el hombre autóctono. Cronistas militares, civiles o eclesiásticos, escribieron sobre su vida e idiomas; juristas, magistrados o teólogos, sobre su condición y derechos; y poetas como Ercilla lo incorporaron a sus poemas épicos. Esto es generalmente notorio, pero lo que se ignora u olvida es que, ya entonces, en el primer siglo colonial, el indio fue llevado al teatro

Juan Ruiz de Alarcón, poeta mexicano aclimatado en Madrid, escribió *Las hazañas del Marqués de Cañete*, cuya acción pasa en Chile, y entre sus personajes figuran Caupolicán, Tucapel, Colocolo, el Mago Leocotán, Guacalda y otras mujeres araucanas. A su vez don Pedro Calderón de la Barca escribió *La Aurora de Copacavana*, cuya acción pasa en el Perú, y entre sus personajes también intervienen indios: Guáscar, Yupanqui, Glauco y masas de aborígenes. Ambas piezas hállanse dialogadas en verso y se inspiran en el poema de Ercilla, en las crónicas de América que a la sazón imprimíanse, o en lo que al regresar contaban allá los conquistadores. Aunque esos indios hablan, son muñecos españoles o meras figuras de comparsería.

Los libros que tratan de América, publicados entre los siglos XVI y XVII, no sólo en España, sino en Portugal, Inglaterra y los países germánicos, presentan frecuentemente ilustraciones que representan al indio, en los estilizados ornamentos de las carátulas o en viñetas del texto; libros de los que poseo en mi biblioteca algunos ejemplares curiosos. Esas figuras nos permiten ver cómo imaginaban al indio los europeos coetáneos: un hombre en cueros, con taparrabo, lanza y gran corona de plumas; las mujeres, con opulentos pechos desnudos; y, por excepción, cuando se trata de Incas o Aztecas —reyes, sacerdotes, guerreros—, con mayores ornamentos, pero sin ninguna veracidad o carácter local. Tan abstractos y convencionales como el indio de la literatura, sin excluir a los de Ercilla, Calderón y Alarcón, son los indios de las artes plásticas, imaginados de oídas, desde lejos y con todos los prejuicios de religión, raza y cultura que nos es fácil suponer.

El siglo XVIII, sobre todo con la obra de Rousseau, idealizó al hombre natural y volvió sus ojos al indio americano, con simpatía, pero con preconcepto filosófico, y de ahí nació un indio no menos falso que los anteriores. La sublevación de Tupac Amaru, la expulsión de los jesuítas que habían organizado aquí las Misiones guaraníticas, y el ya traducido libro de Garcilaso sobre los Incas, pusieron a los indios "de moda", al concluir aquel siglo. Soñábase con reformas sociales fundadas en las virtudes ingénitas que se atribuían al "hombre salvaje". Las obras de Tomás Moro, Campanella y otros soñadores, dieron al mundo la visión de las ciudades ideales, cuyo paradigma eran esos Incas imaginarios. El romanticismo adoptó después aquella concepción candorosa.

Asombra descubrir que un poeta como Ercilla, soldado en Chile y poeta verdadero, haya pasado por esa región sin ver su paisaje y sin caracterizar el alma de los Araucanos en su poema, en el que figuran Venus y Marte, pero falta la araucaria, planta típica del país a que debe su nombre. Achaques del seudoclasicismo renacentista en libros

sin verdadera creación o intuición de lo realmente indígena; pero achaques de que el romanticismo sucesor no supo curarse. Éste se atuvo a sus novelas, poesías y dramas, a su propia fantasía, que no iba más allá de lo europeo; a su inspiración sin documentos, que carecía de sentido; y a un concepto escolástico del paisaje exótico. Los indios fueron para los románticos simples masas o figuras sin alma, usadas para la necesaria antítesis y el presunto color local.

Al trasplantarse el romanticismo a América, fecundó la tendencia llamada "americanismo" entre los poetas; pero no avanzaron mucho en esta dirección: tomaron nuestro paisaje como fondo o "exótico", y en cuanto al personaje indio, se atuvieron a la desvirtuada tradición europea o al modelo vivo de las tribus decadentes que aun podían ver en la circundante realidad. De ahí que el indio no fue tampoco en la literatura americana sino masa, como en *La Cautiva,* o decoración, como en *Caramurú.* Personajes sin autenticidad individual o personal, no podían interesar. Quedaban además en planos secundarios, como ocurre aun en *Martín Fierro* y *Tabaré.* El teatro, así, permaneció vedado para el indio, por su pobreza en ciertas zonas de América, o por la ignorancia de su ser y los malos ejemplos de la literatura europea.

En el Instituto de Literatura Argentina he publicado varias piezas antiguas del repertorio nacional, en las que figuran indios y todas son de interés histórico aunque de escaso valor escénico. Algunas de ellas se representaron en su tiempo, y son las siguientes: *Tupac Amaru, Molina, Lucía Miranda,* y otras, a las que seguirá el *Atahualpa,* de Granada. La acción de todas ellas ocurre en América, con personajes españoles o criollos hijos de españoles, de modo que los indios están fundidos en el molde europeo de sus interlocutores y asisten a la acción como elemento más bien pasivo de la acción, accesorios y alegorías del "americanismo". Falta lo substancial del espíritu indígena, su esencia viva y personal, como en las novelas congéneres. En mi drama *Elelín,* que estrenó la compañía Rivera-De Rosas, figura el indio Canamico, pero sólo dice pocas palabras porque el asunto es español, aunque ocurre en tierra americana.

Durante los últimos cincuenta años, el conocimiento y la interpretación de lo indígena se han ensanchado en los dominios de la historia y se han hecho más profundos en los de la filosofía histórica. El alma incaica, por ejemplo, descúbrese hoy en el estudio de sus idiomas, de sus mitos, de sus artes suntuarias, de sus restos arquitectónicos y musicales. El clásico Inca Garcilaso, que vivió y escribió en España, ha sido completado por la edición de otros cronistas, indios algunos, como Salcamayhua, o mestizos, como Molina. Los misioneros expurgaron minuciosamente las ideas, creencias y sentimientos de los

aborígenes, como hoy la arqueología restaura las formas de su vivir.

La ciencia europea se ha despertado en el siglo XIX, con los estudios orientalistas, a la comprensión de lo exótico, y con la antropología y el folklore aparece la estimación sobre lo que es propio de la mentalidad primitiva. Un libro como el de Brinton, *The myths of the New World,* publicado en Estados Unidos, aplica aquel sentido a lo americano y abre nuevos horizontes a la creación literaria. Mis *Estudios sobre Ollantay*, que ha publicado *La Nación*, y otro sobre *Himnos Quichuas*, que publicaré próximamente, caminan hacia esos nuevos rumbos. Lejos estamos ya de la concepción del indio que nos legaron los siglos coloniales y la literatura europea desde *La Ciudad del Sol* hasta *Atala.* Si poetas, novelistas y dramaturgos del seudoclasicismo y el romanticismo, falsificaron al indio según patrones convencionales y extranjeros o lo estilizaron por sus más rudimentarios atributos externos, es porque no lo conocían y porque los extraviaban ciertos conceptos académicos. De ahí proviene el escaso interés del indio en el teatro y en otros géneros.

Dos perspectivas ábrense hoy a la creación literaria en esta especie de asuntos: la del realismo para la novela y la del drama poético para el teatro.

Donde el indio subsiste, víctima doliente o rebelde de conquistas y explotaciones, comienza a aparecer la novela que describe su miseria y pinta su dolor, con crudeza verbal y simpatía humana, resonantes en la sensibilidad social de nuestro tiempo. Recordemos como ejemplo de ello, *Huasipungo,* del ecuatoriano Icaza, y *Aztlán*, del mexicano Campos: dos vigorosos e interesantes libros. En nuestro país, hace cuarenta años, en *El País de la Selva,* yo retraté a los decaídos sobrevivientes del Chaco santiagueño, sin ninguna estilización romántica y tomados del natural.

Hoy podemos afirmar que en América el alma del indio ha dejado de ser un enigma para el antropólogo y para el artista modernos, más informados y más libres que sus predecesores románticos. A un nueva etapa de la ciencia, de la política y del arte, ha seguido esa nueva creación de los novelistas, y éstos deberán crear la nueva sensibilidad del público para que el nuevo indio del realismo trágico pueda subir a escena con su drama humano y despertar el interés del público.

En cuanto a la otra perspectiva, la del drama poético —misterio, leyenda— ella puede abrir el camino hacia poemas de universal belleza y de grandiosa decoración. Para ello hay que seguir la senda de la arqueología y de la historia, único modo de captar el espíritu de las civilizaciones extinguidas, y una vez en posesión de esa fuente inspiradora, olvidar la erudición libresca, para entregarse a la pura emoción del paisaje y del indo que vivió en función de su tierra. Así se logrará

crear el poema humano —persona y conflicto— de adentro hacia afuera, y no de afuera hacia adentro, como se ha hecho hasta hoy. Así ha trabajado Médiz Bolio en las narraciones mayas de su libro *La Tierra del Faisán y del Venado*, y así debiera trabajarse para la escena.

No son aconsejables los argumentos de transición colonial, en que aparecen indios y españoles en coloquio, porque se cae en lo didáctico de las crónicas o en lo híbrido de esa confrontación de dos razas; tales cosas desvirtúan la creación práctica. El indio de los grandes imperios desaparecidos y de las culturas legendarias, debe ser tomado para el teatro en la plenitud de su propia alma y de su propia cultura. Emplazado en su tierra, que es la nuestra, y en su pasado sin cronologías. que es ámbito de ensueños, el poema del indio puede alcanzar el interés dramático por su humanización personal y por su significación estética. Esto necesita estudios previos en el poeta, pero también los necesitaron el *Corolario*, de Shakespeare, la *Judith*, de Hebbel o la *Fedra*, de D'Anunzzio. El público no pide sino la pasión y la belleza en la escena, cualquiera que sea la fuente histórica del drama.

Pesa sobre los indios el desprestigio con que los abatió el conquistador europeo, a fin de justificar su conquista. Después de la emancipación americana, los maestros argentinos, con Sarmiento a la cabeza, continuaron la prédica contra el indio, cuando también predicaban contra las tradiciones españolas y contra el gaucho. Las generaciones modernas en nuestro país no estudian la América precolonial; repiten los frívolos lugares comunes del viejo ideario antiamericano hoy superado por la ciencia; y no conocen otros indios que los que en la pampa bonaerense perpetraron los últimos malones o los del Chaco aherrojados en ingenios de azúcar y en obrajes; o los del Altiplano, sumidos en el silencio del alcohol, de la coca y de la miseria. Cuando la literatura quiso presentar al indio, lo hizo según esas sugestiones —feos, silenciosos y tristes—, tomándolos como simple nota de color local, pero en ambientes sociales y situaciones morales de color europeo. Sobran, pues, motivos para el desconcepto social y artístico de las culturas americanas. Pero si en el teatro se ganó hace años la batalla del gaucho, resistido entonces como tema de arte por los prejuicios contemporáneos, así se ha de ganar un día para el arte la batalla del indio, personaje aun más fecundo que el gaucho en posibilidades estéticas.

Rubén Darío en el prólogo de *Prosas Profanas*, hace cinco décadas —cuando proponía a la nueva generación en Buenos Aires el ejemplo cosmopolita de *Los Raros*—, dijo: "Si hay poesía en nuestra América. ella está en las cosas viejas, en Palenque y Utatlán, en el indio legendario, en el Inca sensual y fino y en el gran Moctezuma de la silla de oro"... La suntuaria silla de oro, claro que sí. para el espec-

táculo; pero también lo trascendental de los símbolos, pues tras de los áureos ornamentos del Inca yace algo históricamente más lejano y espiritualmente más profundo. En aquella edad ciclópea germinaron, como flor de la tierra nativa, lo mismo que en otras regiones clásicas del planeta, mitos de un valor universal y permanente, susceptibles de interpretación y de recreación artística.

Sobre el tema del indio he realizado una larga campaña, cuya doctrina expuse en *Blasón de Plata* (1910) así como en *Eurindia* (1922) y cuya representación estética se halla en *El País de la Selva* (1907) y en *Elelin* (1928). Esta campaña se corona en *Ollantay*, tragedia de los Andes que ocurre en el Cuzco prehispánico. El éxito popular de esta obra, aplaudida por más de 100,000 espectadores en Buenos Aires (1939) y laureada con el Premio Nacional, y su éxito literario —que se mide por sus ya varias ediciones y por los juicios críticos aparecidos en la Revista *Theatre Arts* (Nueva York, abril, 1940)— señala el primer triunfo del indio en el teatro y la validez universal del nuevo sentido artístico con que debemos contemplar a ese prototipo del hombre americano.



EL INDIO, PROBLEMA DEL INDIO[1]

Por VLADIMIRO BERMEJO
(Perú)

Summary

In this paper which was presented as a motion at the Cuzco Congress, various fundamental aspects of the Indian problem and of Indigenism in Peru are outlined. a) It speaks of the passionate enthusiasm of many scholars in defending their particular point of view: indigenism or hispanism. A proper balance between both factions has only been achieved now and then in some literary works. b) In regard to the economical problem, it speaks of the efforts of the Colony to improve conditions. The Republic, also had the intention of doing something about it, especially through legal steps. It mentions Carlos Mariategui's opinion as the proper solution: the ending of feudalism, the latifundio and serfdom. The State is nowadays trying to solve the problem through producers' and consumers' cooperatives, which fail because they are not based on Indian traditions. c) Education is in similar conditions, as expressed by the aforementioned Mariátegui: "When the State refers to the Indians in its public instruction programs, it does not refer to them as Peruvians, equal to all others; it considers them as of inferior race. The Republic is no different in this aspect from the Viceroyship." The author maintains that Peru lacks a real national pedagogy for Indians. d) In Bermejo's opinion the first serious step taken by Perú to solve the Indian problem is the recent creation of the Ministry of Labor and Indian Affairs (See Boletín Indigenista, **Vol. IX, pp. 195-197 and 387-391). He blames both the Indians and the State for the difficulties in the solution of this problem. f) The idea suggested by the title of this article is taken up, i. e.: to circumscribe the solution of the Indian problem itself. Vladimiro Bermejo believes that this would be a partial solution of the problem, always giving the Indian the opportunity of incorporating by himself, and discusses this thesis considering the internal economical point of view and the Mexican experiences in regard to this problem. g) Finally "in order to achieve the incorporation of western civilization to the life of the Indian", Bermejo concludes, "it is necessary to take the matter up previously, as everything would be useless otherwise", and he proposes a concrete five point program to solve the educational problem.**

El indio ante la Historia

Con la llegada de los españoles al Perú, se abre la polémica sobre el indio peruano —lo que se puede generalizar sobre el indio americano. Por un lado se subestiman las civilizaciones americanas y, en consecuencia, al indio como factor de esa civilización; por otro lado, se exalta el valor de esas civilizaciones hasta la utopía. Antonello Gerbi, historiador italiano radicado en el Perú, ha tratado exhaustivamente

[1] Ponencia presentada al II Congreso Indigenista Interamericano, Cuzco, Perú, 1949.

este tema en su libro *Viejas Polémicas sobre el Nuevo Mundo*, Lima, 1946. Por nuestra parte, como no es la intención de este trabajo abordar integralmente el tema, dejamos anotado que, en efecto, el pensamiento occidental se dividió en dos bandos: los que sostenían la importancia del Nuevo Mundo como realidad social de innegable valor, y los que afirmaban la incipiencia de esas culturas. Desde ese momento, la discusión ha proseguido, y hoy día mismo se puede advertir la discrepancia entre historiadores o sociólogos. Así considerado el indio, se presta a las más diversas interpretaciones. Muy pocos son los estudios ajustados, imparciales y serios. Uno de ellos, acaso, sería el del Inca Garcilaso de la Vega, que guarda cierto equilibrio, aunque muchas veces se deje llevar por la nostalgia romántica de la grandeza de su pueblo.

La literatura y el indio

Una de las manifestaciones del intelecto humano que más ha desfigurado la realidad social del indio, es indudablemente la literatura. El Romanticismo fué precisamente una de las escuelas literarias que más influyó en desfigurar la realidad humana y social indígena. La situación de raza sometida y expoliada se prestó a una interpretación, casi siempre falsa: *Aves sin nido*, novela de la peruana Clorinda Matto de Turner, es una de ellas. En esta clase de literatura, si es cierto que se constataban los abusos de parte de las autoridades locales, no se penetraba en la realidad social del aborigen. Indudablemente, muchas de esas novelas cumplieron su cometido; su labor no fué enteramente negativa.

Por otro lado, en el Perú han surgido dos corrientes opuestas para juzgar la realidad peruana. Unos, hispanizantes, defendiendo las bondades de la colonización española; otros, indigenistas, que reivindican el valor del Incario. Ambas, desde luego, unilaterales. Como un exponente de los primeros, está la figura del malogrado escritor José de la Riva Agüero, quien llegó a decir:

> Comparar la civilización muy relativa e imperfecta del Tahuantinsuyo incaico con la España de Carlos V., es como comparar una criatura de dos años, con un robusto y gallardo joven de veinte. El Perú de los Incas era una civilización muy primitiva, que salía de la piedra tallada y entraba en el período del bronce, que ignoraba el arado, el torno y la columna, sin más animal doméstico que la llama, apenas con atisbos de bóvedas, reducida a escasas plantas alimenticias y no obstante pictografías groseras, sin escritura fonética ni jeroglífica, ni más medio mnemotécnico que los cordeles de quipus... Llamar bárbara e inferior la espléndida y predo-

> minante sociedad española del Renacimiento, dominadora y dechado del Mundo, poniéndola en cotejo peyorativo con la meramente curiosa civilización incaica, es un garrafal y redondo disparate.

Esta afirmación de una de las mentalidades peruanas mejor cultivadas denota hasta dónde se llega, para defender una u otra posición. Desde luego, el indigenismo, no es menos exaltado, y es el profesor Luis E. Valcárcel, uno de sus más autorizados portavoces. Felizmente, uno y otro concepto van amenguando, por obra de estudiosos como Jorge Basadre, quien propugna un eclecticismo, abogando por un Perú integral en el espacio y en el tiempo.

El ilustre escritor Manuel González Prada, inició un ataque rotundo contra los abusos y excesos de lo que llamaba la trilogía explotadora del indio: el juez, el gobernador y el cura, poniendo de relieve la triste condición del indígena. La prédica de González Prada despertó —y sus consecuencias se han hecho notar en la política peruana posteriormente— una corriente reivindicacionista de los derechos del indio. Ésta, también, a pesar de sus aciertos, pecaba de excesiva; partía de una información muy superficial, y toda ella encaminada más bien a la expresión literaria, que no a un verdadero estudio social o económico.

Posteriormente la literatura peruana ha encarado la expresión indigenista desde dos puntos de vista: una, de remembranza de los faustos del Imperio del Tahuantinsuyo; y otra, de franca tendencia revolucionaria. Esta última ha sido informada por la Revolución Rusa que preconizó la reivindicación de los derechos de las nacionalidades y razas oprimidas. Como ejemplo podemos citar la novela de César Vallejo: *Tungsteno*. Demás está decir que, en ambas, la generosidad del escritor sobrevalora muchos aspectos del problema indígena.

El mundo es ancho y ajeno, de Ciro Alegría, es seguramente la mejor novela indianista, pero a pesar de sus excelencias, sobrevalora las virtudes del indio y, en partes, idealiza su forma de vida.

No es nuestro ánimo negar la trayectoria y el valor de la literatura indigenista del Perú o de América. Lo único que queremos constatar es, que ésta, no siempre fue, ni es, la fiel expresión del indio y de su ambiente. Se me dirá, que no puede ser, puesto que se trata de una obra de arte. Yo contestaré, que en efecto es una de las características de la obra de arte, expresar la realidad a través del pensamiento del escritor o del artista; pero esto no es óbice para que se diga la verdad, la pura y neta verdad, aunque tenga que ir, contra los sentimientos más caros, sobre todo, cuando se ha tomado a la literatura como un medio de expresión, como un medio para reivindicar los derechos de una raza. Su deformación, por exceso de idealización, o por pre-

meditada y maliciosa intención de servir intereses ajenos, adolece del mismo pecado. Ni lo uno, ni lo otro. Decir la verdad debe ser el lema del escritor que realmente quiere servir la causa del indigenismo peruano o americano.

La economía y el indio

No se puede negar la preocupación de la Colonia, frente a los excesos de los encomenderos, por mejorar la situación jurídica y económica del indio. La *Legislación de Indias* así lo acredita, y también hay que tener en cuenta, en este aspecto, la generosa y evangélica intervención del Padre Bartolomé de las Casas.

La República, desde los decretos de San Martín hasta las últimas leyes, se ha preocupado por este aspecto importante. No podemos detenernos demasiado en la discusión de este aspecto tan fundamental, porque saldría de los límites del presente trabajo. Bástenos decir que siempre hubo buena voluntad para resolver la situación económica del indio, mediante los instrumentos de derecho; pero, fatalmente, casi todos no se pudieron cumplir, porque queríase resolver el problema desde un punto de vista unilateral: desde el punto de vista del Derecho.

Es José Carlos Mariátegui quien encara, con un sentido científico, este problema. En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en el capítulo referente a "El problema de la tierra", dice:

> Quienes desde puntos de vista socialistas, estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos en que, como una prolongación de la apostólica batalla del Padre de las Casas, se apoyaba la antigua campaña pro-indígena. Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico. Insurgimos primeramente, contra la tendencia instintiva —y defensiva— del criollo o "misti", a reducirlo a un problema exclusivamente administrativo, pedagógico, étnico o moral, para escapar a toda costa del plano de la economía. Por esto, el más absurdo de los reproches que se nos puede dirigir es el de lirismo o literaturismo. Colocando en primer plano el problema económico-social, asumimos la actitud menos lírica y menos literaria posible. No nos contentamos en reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. Esta manifestación perfectamente materialista, debería bastar para que no se nos confundiese con los herederos o repetidores del verbo evangélico del gran fraile español, a quien, de otra parte, tanto materialismo no nos impide admirar y estimar fervorosamente.

El problema "operandi" para Mariátegui es la liquidación de la feudalidad, y las expresiones de esta feudalidad son: latifundio y servidumbre. Es decir, que los métodos serían esencialmente revolucionarios.

Últimamente, el Estado ha tratado de crear un paliativo en las llamadas cooperativas de producción y consumo, que por cierto no han tenido ni tienen arraigo alguno en el elemento indígena, salvo algunas de excepcional interés, como las de Huancayo por ejemplo; pero el éxito de ésta se debe a que la iniciativa ha surgido de ellos mismos, y hace muchos años. Por cierto no es enteramente culpable el Estado de que las cooperativas no hayan dado resultados entre el elemento indígena; el motivo radica en causas internas y externas. Entre las primeras, está la natural aprensión del indio frente a toda reglamentación o legislación que proviene del Estado, debido seguramente a una ancestral desconfianza, que se traduce en un individualismo egoísta y pernicioso; cuando el indio en sus cosas internas se muestra dispuesto a la cooperación. Como causa externa, fundamental, podemos señalar la resistencia que pone el "misti" o criollo, en defensa de sus intereses de explotación y servidumbre, al desarrollo de la economía privada o colectiva del indio.

La educación y el indio

Con todos los esfuerzos que se han hecho por dar al indio una educación adecuada, se ha corrido la misma suerte que lo anotado anteriormente: unas veces por incomprensión del problema, otras porque no se ha querido oír a los verdaderos especializados, a los verdaderos maestros conocedores del problema.

Mariátegui, en su obra citada, enfocó el problema con efectiva certeza, al estudiar la enseñanza en el Perú, manifestando que su orientación fué determinada por la española con su carácter eminentemente colonial, la francesa imbuída en los principios liberales de la revolución de 1789 y la norteamericana que encaraba el proceso del desarrollo industrial propio de aquel pueblo, llegando a la siguiente conclusión:

> La Educación Nacional, por consiguiente, no tiene un espíritu nacional: tiene más bien un espíritu colonial y colonizador. Cuando en sus programas de instrucción pública el Estado se refiere a los indios, no se refiere a ellos como peruanos iguales a todos los demás. Los considera como raza inferior. La República no se ha diferenciado en este terreno del Virreynato.

No es exagerada la afirmación del autor de los *Ensayos*, si nos atenemos a lo expresado en 1909, por el Dr. José Antonio Encinas, maestro de meritoria labor pedagógica y de indudable solvencia moral, en su trabajo *Educación Indígena:*

> La reorganización de la enseñanza primaria, por la cual se establecen escuelas rurales, dedicadas exclusivamente a la masa indígena, no llenan las condiciones que exigen los centros de enseñanza de aquella índole. Se dictó un plan de educación general tanto para el indio como para el blanco. sin tener en consideración que tal sistema no podía en manera alguna traer buenos resultados, toda vez que la psicología indígena difiere de la de otras razas; no se puede educar al indio en el mismo molde que al blanco, porque sus condiciones étnicas y sociológicas son diversas: la escuela indígena ha de tener una organización que se acomode a la idiosincrasia del indio, sin esta condición cualquier tentativa es inútil.

Además, no era solamente cuestión de normas; el maestro, factor importante para la educación del indio, era el primero en contrariar cualquier tentativa pedagógica. El mismo autor, nos dice que, "El profesorado, que actualmente está a cargo de las escuelas rurales, es muy deficiente, se puede decir que no existe; la mayor parte de los maestros y maestras son personas cogidas al azar, sin más título ni más competencia que una recomendación ante los inspectores; todos aquéllos, generalmente, son personas que tienen en los lugares donde están las escuelas, algunos pequeños fundos o son comerciantes ambulantes, cuyo único fin es precisamente el mercantilismo por medio de la explotación de los indígenas. El año pasado tuve ocasión de conversar con algunos indígenas de la provincia de Chucuito y con otros de esta provincia y pude constatar que los maestros rurales habían formado otra falange explotadora; hasta los mismos útiles de enseñanza que el Supremo Gobierno mandaba distribuir gratis, eran vendidos a los indios en el doble del precio del que podían encontrarse en las librerías; además del haber que les señalaba el presupuesto. cobraban pensiones de uno o dos soles por cada indígena y los que no podían satisfacer esta pensión llevaban a la casa del maestro o maestra todo género de comestibles, y no contentos con esto, establecen sus *tiendas*, donde preferentemente se vende alcohol y todo género de baratijas; de ahí que en lugar de que las escuelas rurales llenen siquiera en parte la misión que les está confiada, son otras sucursales perniciosas de la degradación del indio." Entonces, y posteriormente, el Dr. Encinas, ha señalado las pautas necesarias para una buena pe-

dagogía del niño indio, pero parece que no se ha tomado en cuenta por quienes deberían de hacerlo.

Se puede afirmar sin vacilación que se ha hecho muy poco, hasta la fecha, en lo que se refiere a la educación del indígena. Poseemos un documento de indudable valor, y es el libro del profesor del Instituto Pedagógico Nacional, don Emilio Vásquez, *Manual de Educación Rural,* publicado en Lima en 1947, el cual corrobora nuestro aserto, cuando dice: "Estudiando un poco más los campos de nuestras posibilidades sociales, veremos que. ciertamente, no poseemos una auténtica pedagogía nacional."

Para probar cómo andamos en tanteos, nos bastará con mencionar la siguiente noticia dada por el Dr. Luis E. Valcárcel en su discurso de inauguración del Instituto Indigenista Peruano:

> Gracias a la colaboración del Servicio Cooperativo Peruano-Norteamericano de Educación —dice—, ha sido posible obtener que los esposos Guillermo y Elena Townsend del Instituto Lingüístico de Oklahoma preparen, con auxilio del profesor peruano don Alberto Paniagua, las cartillas de lectura en aymara y los juegos educativos que son complemento, material didáctico que se ha ensayado con un grupo de niños de habla aymara, completamente analfabetos e ignorantes del idioma castellano, en la Granja de Camacani (Puno). Este experimento ha demostrado la eficacia de la indicada técnica, pues los niños aprendieron con gran facilidad a leer las cartillas y las primeras palabras castellanas que aquéllas contienen. Se considera que tal habilidad constituirá la base especial para el aprendizaje de la lectura en castellano.

No dudamos de las afirmaciones del Dr. Valcárcel, ni de la eficacia del método empleado, pero sí nos llama la atención, que fueran precisamente norteamericanos —no precisamente españoles, ya que eso sería lo racional— por más lingüistas que sean, los autores de tales cartillas, y resultando un profesor peruano aymara, el que asesore, cuando debiera haber sido lo contrario. Ya José Carlos Mariátegui se había adelantado y constatado estas irregularidades, al decir: "En un pueblo que cumple conscientemente su proceso histórico, la reorganización de la enseñanza tiene que estar dirigida por sus propios hombres. La intervención de especialistas extranjeros no puede rebasar los límites de una colaboración."

No hablemos de las famosas Brigadas de Culturización Indígena, de las Granjas, ni examinemos los recientes Núcleos Escolares, que se están ensayando en el Departamento de Puno. Lo único que se desprende, de este brevísimo examen del proceso de la educación indíge-

na, es que el Perú no tiene todavía un plan concreto de Educación para el Indio.

Incorporación del indio

Después de muchos ensayos, de muchas teorías, el acuerdo de los Ministros de Educación de Perú y Bolivia, celebrado en Arequipa, en su Art. Segundo, acertadamente establece que: "Consideran que el indio no debe ser incorporado a 'la vida civilizada', como es principio aceptado por la generalidad de las entidades que tratan este problema: que es la civilización occidental la que debe incorporarse a la vida del indio, respetando y enriqueciendo las grandes virtudes de este grupo humano que ha contribuído con brillo a la cultura universal."

El indio y la realidad

En lo que va dicho, nos hemos referido únicamente a posibilidades. El Perú, concretamente hasta hoy, no se ha trazado un plan integral para resolver el problema del indio. Funciona actualmente una Dirección de Asuntos Indígenas, con atribuciones sumamente limitadas.

La Junta Militar de Gobierno, por Decreto-Ley Nº 11009, ha creado el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, cuyo Art. 1º, dice: "Créase el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas el que se instalará el 27 de Octubre del presente año conmemorando el primer aniversario del Movimiento Restaurador de Arequipa." [2]

Indudablemente, este es el primer paso serio que da el Perú para encarar el Problema Indígena: esperamos cumpla con su cometido.

No está en mi mente hacer recaer toda la responsabilidad de la situación actual del indio en los Poderes del Estado. Buena parte de la culpa de ello la tienen los mismos indios: Constituyen, hoy en día, conglomerados difíciles, cerrados a la voz y a la acción civilizadoras. Lo poco que han aprendido del blanco o del criollo, ha sido lo más malo: el incumplimiento en el trabajo, la embriaguez, el hurto, la costumbre de pleitear por cualquier cosa, etc. Un indigenista intachable, el citado Dr. Encinas, ya había constatado las siguientes cualidades negativas del indio:

> Su espíritu esencialmente negativo es refractario a lo que no es suyo. Odia profundamente todo lo que emana fuera del círculo donde vive; se necesita poderoso esfuerzo para convencer al indio, que tiene que salir de su terruño para con-

[2] Véase el texto completo de este Decreto en las pp. 194–196, Vol IX, de nuestro *Boletín*. El Ministerio fué inaugurado en la fecha indicada de 1949.—*La Redacción.*

> seguir mejores ventajas en la vida. Encariñados con su hogar y sus costumbres, se necesita de la coacción violenta para arrancarlos de sus comunidades. No tienen la visión del porvenir, viven en el presente, sin preocuparse nunca de lo futuro, con satisfacer sus exigencias cuotidianas creen haber llenado su misión de hombres. Luego tienen una depresión moral que los aniquila; no se creen aptos sino para las labores que en sus hogares les inculcaron; fuera de él, todo les es imposible; la energía de su voluntad es nula; la acción en el indio se reduce a una expresión insignificante.

Por otro lado, hay un factor poderoso que ha contribuído a este estado de negación: el gamonal y el rábula. Al gamonal o hacendado de la Sierra peruana no le conviene que el indio se incorpore con sus plenas facultades de ciudadano; la razón es obvia: la explotación y la servidumbre. El rábula, guía el afán "pleitista" del indio; sin él, la vida le sería imposible. Ambos conspiran al fracaso de todas las disposiciones legales dictadas por el Estado para proteger al indio e incorporarlo a la nacionalidad plena.

La Segunda Guerra Mundial ha favorecido enormemente la economía del indio. Los factores por todos conocidos han permitido que el indio pueda vender sus productos agrícolas y ganado en buenos precios. De la noche a la mañana se han convertido en poseedores de fortunas muy regulares. La aspiración eterna del indio ha sido, y es, la adquisición de tierras; pero como éstas no se venden, el indio ha buscado otras formas de inversión de sus capitales. Muchos de ellos son accionistas de empresas industriales, como por ejemplo, la Fábrica de Tejidos de Lampa (Puno); otros comercian en telas y baratijas, surtiéndose directamente de las grandes ciudades: Lima, Arequipa y Cuzco; y finalmente, muchos han visto que las empresas de transportes constituyen magníficas ganancias, y van en camino de sustituir la llama por el camión, como puede verse en el siguiente informe del Banco de Crédito del Perú:

> Huancayo informa que hay una fuerte competencia para el transporte de mercaderías a la Montaña; mientras que Juliaca afirma que los comerciantes indígenas tratan de invertir sus ahorros en camiones, cuando no pueden comprar tierras.

El indio, pues, por propia iniciativa promete salir, en ocasiones, del círculo rutinario y vicioso de su antigua manera de vivir. Son las causas económicas externas que lo impulsan a encarar otros aspectos de la vida civilizada, hasta hoy desconocidos para ellos. Naturalmente, estas mismas actividades se hallan sujetas a múltiples casos de explotación por parte del criollo, debido a su poca preparación

comercial. ¿Puede llegar el indio a abandonar la tierra para dedicarse al comercio y la industria? Es una interrogante que debe tenerse muy en cuenta.

A la labor meritoria de la corriente "pro-indígena", al planteamiento teórico y científico de la solución de los problemas del indio, se ha venido a sumar en los últimos tiempos la propaganda política, en muchos aspectos negativa. Las campañas electorales dirigidas por individuos inescrupulosos que cifraban su triunfo electoral en la compra de votos, han corrompido al indio completamente en su función de ciudadanos; sin conciencia política de ninguna clase, no solamente venden sus votos a un solo candidato, sino a todos los que le solicitan, y vician naturalmente, el libre proceso de una elección. Demagogos inescrupulosos les han hecho creer que la denominación de "indio" es peyorativa, diciéndoles que deben denominarse "campesinos". Si esta propaganda fuera doctrinaria, estaría muy bien; pero sucede, que de antiguo, la denominación de "indio" en el Perú constituía un insulto, produciendo un tremendo complejo de inferioridad. Con esta clase de propaganda, el indio de hoy, huérfano de toda tradición racial e histórica, se sume más en el olvido de la defensa de su raza y de su medio, y quiere competir con el criollo, en condiciones desde luego desventajosísimas.

El indio, problema del indio

En 1945, escribí lo siguiente sobre este mismo problema: "El epígrafe puede dar lugar a una falsa interpretación: tratar de circunscribir la resolución del problema del indio al mismo indio, o mejor, que el problema indígena puede ser resuelto por ellos mismos, con exclusión del Estado." En parte es así; solamente que, queremos dejar establecido de que al tratar el problema del indio como asunto del indio exclusivamente, no establecemos ni cuestiones raciales, no promovemos ideas sobre minorías nacionales; puesto que los indios Aymaras y Quechuas forman y formarán la gran base de la nacionalidad peruana; lo que precisa es preocuparse seriamente sobre su pronta incorporación a la vida activa del país; en una palabra, darles oportunidad para que se incorporen por sí mismos. ¿Cómo? Eso es lo que vamos a tratar de exponer brevemente.

Nos apoyamos en dos cuestiones fundamentales, para sostener esta tesis. La una se refiere al planteamiento del problema desde un punto de vista económico interno; la otra, parte de las experiencias que se han llevado a cabo en la gran República mexicana.

Hombres de tendencias moderadas como el Gral. Felipe de la Barra, que es conocedor del problema, responde a un reportaje:

"El aspecto económico es el fundamental... La tierra forma parte de la vida del indio. Y es de aquí donde arranca su tragedia. Despojado de ella desde el primer día en que los conquistadores pusieron pie en el Tahuantinsuyo, proseguido el despojo a través de los siglos de la Colonia y continuando bajo la República por los gamonales o terratenientes, herederos espirituales del antiguo encomendero, el indígena —comunero o no— es asfixiado en los pequeños topos que ha podido conservar y clama poseer aquellos que labra, pero que ya son ajenos. Suministrarles tierras es, pues, la solución primaria del problema. Suministrarle naturalmente, no arrebatándolas comunistamente a los señores que la poseen, sino obteniéndolas por compra o expropiación, de acuerdo con planes de producción trazados y dirigidos por el Estado."

"El planteamiento socialista requiere una revolución social que, teniendo en cuenta la realidad histórica del Perú y del Continente Americano, me parece que está muy lejos de alcanzarse. En estos momentos ni pensarlo."

En cuanto a este planteamiento del Gral. de la Barra, es factible, pero tropieza con serios inconvenientes. El primero se refiere a los actuales poseedores de latifundios, y el segundo a la experiencia mexicana, a la que ya nos hemos referido y que puntualizamos en seguida.

La expropiación no es posible, porque tropieza con la resistencia del latifundista coludido con el capitalismo nacional. Un ejemplo nos bastará para probar su impractibilidad. Durante el gobierno del Sr. Prado, se suscitó un caso en la provincia de Azángaro (Puno). La firma Enrique W. Gibson resultó poseedora de una finca. Los indios, al cambiar de dueño, puesto que ésta había sido obtenida a base de usurpaciones, desconocieron al nuevo poseedor, o sea a la firma Gibson y trataron de apropiarse de la finca por la violencia. Intervino la fuerza pública y fueron desalojados. Los Gibson trataron de explotarla, pero cada vez que sembraban, estas siembras sufrían perjuicios ocasionados por los mismos colonos. Como el asunto no tenía solución, la firma Gibson propuso al Gobierno venderla para su parcelación. Se entablaron negociaciones, pero los hacendados de Puno levantaron el grito al cielo, proclamando que el Gobierno no podía establecer semejante antecedente, que sería funesto para los años siguientes: El asunto quedó encarpetado. De manera que no será posible efectuar la solución que propone el Gral. de la Barra, si el Estado no asume una actitud revolucionaria.

El Lic. Lucio Mendieta y Núñez, Director del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, publica en el Nº 17 de la Revista del citado Instituto, correspondiente a febrero de 1948, un extenso artículo titulado *El Tratamiento del*

Indio, donde al hacer un balance histórico del problema indígena y las soluciones que se han dado en México, dice:

> La política paternalista revolucionaria de protección al indio y de promoción de su desarrollo cultural y económico no ha dado, en más de treinta años que lleva de ejercicio, los resultados que de ella se esperaban, porque en nuestro concepto se concreta a dar sin exijir. El defecto fundamental de esa política es su falta de energía, y sin ella, o es imposible lograr la incorporación del indio a la cultura moderna o el proceso de incorporación resulta demasiado lento y excesivamente costoso.
>
> Si se tiene en cuenta que la obra oficial indigenista se lleva a cabo con los recursos del erario, se comprenderá que significa un sacrificio de los sectores no indios, pues sin esa atención gubernativa tales recursos se emplearán en otros menesteres de utilidad general. En consecuencia, es una obligación del Estado el dotar a su política indigenista de suficiente eficacia para obtener las finalidades que se persiguen dentro del menor tiempo.
>
> La política de entrega sin obligación correlativa, es tan absurda que asombra el que aún se insista en ella, no obstante las numerosas experiencias de resultados negativos que se han hecho.

El Lic. Mendieta abunda en ejemplos, de cómo el indio ha defraudado las espectativas del Estado, que trató de dotarle de implementos agrícolas, vestuarios, semillas, etc., que fueron dilapidados.

Esto revela, claramente, que el indio no está preparado para una acción pacífica de incorporación a la vida civilizada. Creo que lo mismo ocurriría en el Perú.

Por todas estas consideraciones, mi opinión es que el Estado debe antes que nada —si la acción revolucionaria es remota, o por lo menos impracticable en los momentos actuales, o la acción del Estado no es revolucionaria— preparar al indio para recibir los beneficios de la cultura y de la civilización. No descarto, la aplicación de ensayos de mejoramiento económico, sanitario, administrativo, jurídico, etc. Mi tesis no interfiere ninguna de las resoluciones que pueda tomar el Segundo Congreso Indigenista Interamericano, o el propio Estado peruano.

Propongo a la consideración del Congreso, que para una mejor solución del problema indígena, debe propenderse a despertar en su conciencia el deseo de incorporarse por propia iniciativa a la vida civilizada. No de otra manera se puede aplicar el principio establecido por el Acuerdo de Arequipa, al que hemos hecho mención, de que "es la civilización occidental la que debe incorporarse a la vida del

indio, respetando y enriqueciendo las grandes virtudes de este grupo humano que ha contribuído con brillo a la cultura universal".

Pues bien, parece que la experiencia mexicana no ha dado los resultados que se esperaban. Entonces debe ensayarse una orientación pedagógica más amplia.

Un ejemplo puede ilustrar lo que me propongo sostener. En una Escuela Elemental de uno de los "ayllos" de Yunguyo (Provincia de Chucuito-Departamento de Puno), un maestro normalista indígena, egresado de la Escuela Normal de San Carlos de Puno, se propuso dotar a su Escuela de local propio, para lo cual llamó a los indios del ayllo, y les dio a conocer su plan. Todos los padres de familia comprendieron el deseo del maestro, indio como ellos, y empezaron por regalar una parcela de terreno y a elaborar los adobes necesarios para la construcción, comprometiéndose a techarla. Cuando ya se habían comenzado las paredes, intervino el Inspector Provincial, quien, haciendo comparecer al maestro a su despacho, y después de tratarlo mal, le manifestó que todo proyecto para construir locales escolares, debería contar con los planos respectivos, previamente aprobados por el Ministerio correspondiente. La acción quedó paralizada y el maestro desmoralizado. Este hecho revela dos cosas: *a)* Que el indio profesionalizado, puede prestar grandes servicios a su propia raza; y *b)* Que las trabas administrativas obstaculizan muchas veces esfuerzos generosos como éste.

Para lograr la incorporación de "la civilización occidental a la vida del indio", es preciso previamente abonar el terreno; de lo contrario, todo esfuerzo será estéril. Y la forma o el procedimiento, sería el siguiente:

Primero.—Evitar toda exclusión que signifique aislamiento de la raza indígena. La Escuela peruana debe ser para todos los peruanos, sin diferencia de raza, credo o clase social.

Segundo.—Desde la Escuela Primaria, se hará por especialistas, teniendo en consideración las áreas geográficas en relación a la población, una rigurosa selección de niños aptos, mediante tests de capacidad.

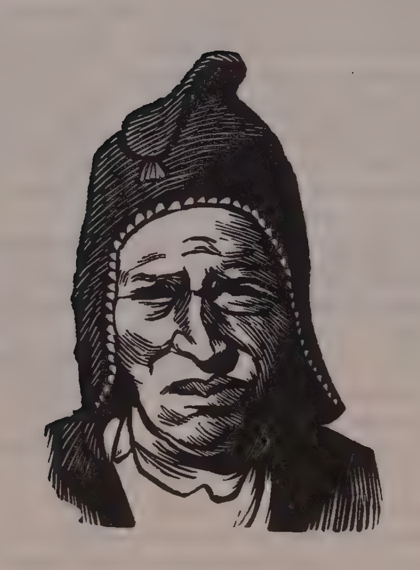
Tercero.—Estos escolares pasarían a los Colegios Nacionales de las respectivas regiones, en calidad de becados del Estado. Asimismo el número de ellos estaría de acuerdo con los núcleos de población y con un Plan Estadístico de profesionalización.

Cuarto.—En Instrucción Media, se observarán por medio de tests, igualmente, las vocaciones de esos estudiantes.

Quinto.—Aprobados satisfactoriamente en sus estudios secundarios, también en calidad de becados del Estado, pasarán a las Universidades, Institutos Superiores, Escuelas Profesionales y Politécnicos, hasta obtener las respectivas profesiones que hubieran seguido.

De esta manera, el Estado dispondrá de valiosos elementos profesionales —médicos, ingenieros, abogados, maestros, etc.—, que irán a sus respectivas regiones, ganando sueldos, igualmente, del Estado y con tal fin de propagar entre los suyos, es decir en el grupo indígena, las bondades de la civilización y la cultura occidentales.

Por cierto, el procedimiento no es nuevo. Estados Unidos, Rusia e Inglaterra vienen aplicando este sistema con éxito, en sus conglomerados raciales.



NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

PERSONALITY AND GOVERNMENT. FINDINGS AND RECOMMENDATIONS OF THE INDIAN ADMINISTRATION RESEARCH, by *Laura Thompson.* Instituto Indigenista Interamericano, México, D. F., 1951, 229 pp. (Distributor in the U.S.A.: The Institute of Ethnic Affairs, Inc., 810 18th Street, N. W., Washington 6, D. C.)

Nineteenth century liberal thought regarded society as a dust or heap of human atoms, and it conceived the role of government as being the mere holding of a ring around them. Twentieth century totalitarian thought has swung to the opposite extreme, and looks upon the human individual as a mere "singularity" in a social field, in which the binding forces are fear, physical compulsion and propaganda; by means of which the government (the focal region in the field) may deform the structure of the human personality to any extent desired.

Both these views fail to distinguish between philosophic abstractions and scientifically validated concepts. For the truth, according to scientifically based humanism, is that the significant concept for the social sciences, and for the techniques of government, is neither the completely self-sufficient individual nor the mere singularity in the social field. The concept which recent social science reveals as fundamental is rather that of the "community personality". (Sometimes called the "Basic personality" of a Community).

This Community Personality is a complex structure which is held to be the joint product of heredity, society and physical environment, and to be largely moulded by the community's "culture". This culture is itself the product of the reaction of the community as a group to the physical environment, such reaction being conceived in the widest ecological terms. The role of Government is then to undertake positive services which will at once protect and develop those nuclear traits, revealed by scientific analysis of the community personality, whose viability has been proven by the ecologic test of survival through critical environmental change.

Dr. Laura Thompson's new book "Personality and Government" sets out the concept of Community Personality, and its significance for administrators and others concerned with the processes of government, on the basis of a mass of empirical data derived from one of the most significant scientific enterprises ever undertaken. This enterprise was initiated at the instance of Professor John Collier who was at the time Commissioner for Indian Affairs. It was an investigation by a team of experts in the various fields of social science into the

total effects upon the community personalities of various Indian Tribes in the U.S.A., of recent activities of the U.S. Indian Bureau.

Dr. Thompson was the Project Coordinator of the whole undertaking, which has been generally known as the "U. S. Indian Personality and Administration Research Project."

This project had, as Dr. Thompson indicates, two distinct stages as phases:

1) An *investigatory* phase in which the administrative problems posed by the situation of Indians in the U.S.A. were exhaustively analysed, by a variety of social science techniques: these included social and cultural anthropology, psychiatry, psychology, pedagogy, public administration, linguistics and economics. The results of this phase were formulated in a series of expert monographs on the various tribes studied. Volumes on the Hopi (of which Dr. Thompson was joint author), the Navaho, the Sioux and the Papago, were the fruits of this stage of the research. The findings in respect of these four tribes are summarised in Dr. Thompson's present book.

2) An *interpretative* phase, in which the findings of the first phase were to be presented in terms of their practical implications for administrators and others concerned with the formulation of Indian programmes and policies. This second phase was to include a final report by the project coordinator, to gather all the threads of the project together, so as to evaluate their significance, both for the scientist and the administrator.

Dr. Thompson's "Personality and Government" covers both aspects of this second phase of the project.

In the first part of the book the complex administrative problem to be solved, and the research techniques employed to solve it, are described. The second part consists of a resume of the findings and recommendations which emerged from the research in respect of the Navaho, the Sioux, the Papago and the Hopi. The third part of the book sets out the practical implications of these findings and ends by evaluating the total significance of the whole project in all its phases.

Many readers will probably find this third part the most interesting and controversial of the whole book. Certainly in it Dr. Thompson puts forward some bold hypotheses, which are likely to prove fruitful, but which, as the author indicates, require further testing in other social contexts, before they can be regarded as established.

Those who are familiar with the contents of the different tribal monographs, which were prepared as a result of the first phase of the Indian Personality and Administration Research project, will not of course expect to find new observational data in the chapters of the second

part of the book, which summarises the findings on the Navaho, Sioux, Papago and Hopi Indians. But the reader will find here, very incisive and lucid summaries of the main conclusions together with some highly suggestive and significant *interpretations* and critical *evaluations* of the observational data, as well as certain concrete suggestions for further administrative action.

No doubt not everyone will agree with all of Dr. Thompson's evaluations and conclusions. I must confess to feeling myself that her criticism of the officially sponsored Papago plan (ch. 5 of the book), which was drawn up by the people themselves, is somewhat harsh. There is no doubt that this plan —though it had some direction given it by the Indian Service— was in a very real sense a product of the people's own deliberations, carried on with intense interest through a group of committees set up for the purpose. The fact that it does not, as Dr. Thompson points out, sufficiently heed the findings of the Indian Personality and Administration Research is in my opinion a perfect concrete illustration of the kind of need which "Personality and Government" is designed to meet.

For it is clear that, although Papago Indian Service personnel and laymen participated in the Administration Research project, and could read of its results in the relevant tribal monograph, this was *not* sufficient to give them adequate insight into the requirements of the situation, so as to motivate thinking deeply enough. In addition to these experiences a clear forcible reiteration of main findings and *principles* was evidently needed: so that they might seep right down to the deep wells from which human thought and action spring.

Dr. Thompson's book serves this purpose admirably; and I hope it will find its way into the hands of all those who are closely concerned with planning for the practical administration of the affairs of dependent groups anywhere in the world. All administrators, and social scientists who have refused to recognise the possibility of developing an 'operational' form of Social Science, should certainly study the methodology and technique so clearly described by Dr. Thompson under the title of "Action Research".

This Action Research has three specially important aspects:

1) The direction of the research upon a concrete problem of direct practical interest to the administrator.

2) A new method of integrative coordination of the activities of a diversified team of specialists.

3) The employment of laymen and non-specialist administrators as field workers.

These three aspects are very closely connected methodologically in that, for example, integrative coordination between specialists is

helped both by the fact that concrete administrative problems always have aspects cutting across specialist fields of enquiry, and by the need for specialists to come out of their intellectual grooves, so as to explain in simple relatively non-technical terms their requirements to their non-specialist field assistants. And finally the pooling of results and ideas in seminars under the general direction of a Project Coordinator ensures a balanced 'holistic' insight into the problem being investigated. All these aspects of Action Research are very clearly presented by Dr. Thompson, who herself fulfilled the dual role of Project Coordinator and Social Scientist charged with the collection of factual data about the Hopi.

Action Research is a new development in scientific method which has interesting and suggestive analogies to another recent innovation called "Operations Research" ("Operational Research" in Britain). Both of them have been much misunderstood and disparaged by administrators (whose general ignorance of science may be their excuse), and by some scientists (whose narrow specialism is no excuse). Operations Research is at last gradually becoming scientifically "respectable"; and it has established itself as an indispensable tool in military affairs. Indeed within the last year there has been a strong movement in the U.S.A. to apply it to civilian administration and industrial organization.

This welcome development in the case of Operations Research has been greatly helped by such publications on its methodology as that of Kimball and Morse's "Operations Research". It seems to me that Dr. Thompson's "Personality and Government" should be able to do for Administrators and Specialists in the field of *Social* Science and Civilian Affairs, what the work of Kimball and Morse has done for Service Administrators and Specialists in the field of Natural Science and Military Affairs.

But it is clear that both Action Research and Operations Research are directed towards generically the same practical objective = viz. providing executives with data affording an optimum scientific basis for their decisions. So at some stage the two analogous methodologies should be brough together in a combined Operation —Action— Research team. Such an O. A. R. would perhaps provide that new cybernetic device so clearly and urgently needed by large and complex human organisations in our modern technological civilisation. But this will not come about unless the Operations Research expert realises that his favorite device —the specification of the variables of a problem in numerical terms— will not in general be applicable to the problems handled by Action Research, where the requisite specification is obtained by methods yielding insight into structure (e. g. the

Rorschach Test). But the modern development of non-metrical Geometries and of General Topology shows that complete precision of specification of structure can be obtained without numerical methods in respect of configurations of any number of dimensions.

So finally I commend Dr. Thompson's "Personality and Government" specially to those natural scientists who seem to think that the only way to make administration more efficient and scientific is by trying to reduce its problems in all cases to a numerical quantitative form. If these scientists will read Dr. Thompson's book they will realise that there are other equally scientific methods available.

H. A. C. Dobbs
High Commission of the Western Pacific. Suva, Fiji





Indígena tarasca de Janitzio, Michoacán, México.
Cuadro de José Cañas.